

# تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون



الأستاذ الدكتور

محمد علي أبوريان



لبنان - بيروت - ١٩٩٨ - الإصدار الأول

الناشئون

تاريخ الفكر الفلسفي  
الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون

الناشر

# تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون

دكتور

محمد علي أبوريان

أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية

2014

الناشر

دار الوفاء للنشر والطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

## (١) تقديم الكتاب

للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى  
أستاذ الفلسفة ومناهج البحث بجامعة الإسكندرية

لا يمكن للفلسفة أن تنفصل عن تاريخها كما ينفصل العلم عن تاريخه الطويل العريق: فنحن ندرس العلوم الموضوعية دون دراسة لتاريخها وتطورها، إذ العلم ينسى ماضيه فى كل خطوه يخطوها إلى الإمام، وقوانينه التى نتعلمها منه مجردة عن ماضية لأننا ندرسها فى ذاتها بغض النظر عن العصور التى ظهرت فيها والأشخاص الذين اكتشفوها، وكل اصطلاح من اصطلاحات العلم إنما نكتفى فى إدراك معناه بالاستعمال الذى نجده له فى المعادلات أو القوانين التى يدخل الاصطلاح فيها، وذلك بغض النظر عن نشأته وتطوره خلال تاريخه، وبالجمله إنما العمل المتقدم شئ معاصر دائماً وكأنه لا ماضى له؛ وتاريخه الطويل العريق ليس جزءاً من موضوعه

أما فى العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة، فإن الموقف من تاريخها يختلف تماماً عن العلوم الموضوعية، وفى الفلسفة بالذات يصبح تاريخ دراستها ومذاهبها وتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وتطور مفهومات الاصطلاحات الفلسفية من مدرسة إلى أخرى أو من حيل إلى آخر، يصبح كل هذا هو الدراسة الفلسفية بالذات بحيث لا ترى فارقاً بين الفلسفة وما يمكن أن تكون تاريخاً لها؛ إذ كل مسألة فلسفية عندما نعالجها فلسفية صادقة إنما تثير تاريخها بأكمله، وتجد حلها الحقيقي فى إثارة كاملة لذلك التاريخ يتحدد فى إطارها موقفنا الحالى من تلك المسألة .

لذلك كان دائما تاريخ الفلسفة مصدرا هاما جدا من مصادر الفلسفة ،  
كما أن إعادة كتابته أمر ضروري لتكوين الفيلسوف وفي كل تأليف جديد في  
تاريخ الفلسفة أضواء . جديدة على مسائلها وارتباطاتها فيما بينها ونموها خلال  
تعاقب الفلسفات

كامل هذا جال يخاطري وأنا أقرأ فصولا من هذا الكتاب الذى بذل فيه  
مؤلفه جهدا كبيرا متقبعا مصادر الفلسفة اليونانية ونشأة مدارسها ليقتف وقعة  
طويلة مند أفلاطون . والكتاب يشهد بفهم طيب للفلسفة وتتبع صادق لمساكليها  
ومرض واضع يقرب الفلسفة إلى طلابها ولا غرابة فى هذا فإن المؤلف قد  
استكمل تكوينه العلمى على خير وجه فلقد تخرج فى كلية الآداب بجامعة  
الإسكندرية عام ١٩٤٤ ثم حصل على الماجستير عام ١٩٤٩ ، كما حصل فى  
الوقت نفسه على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية ، وأودف فى بعثته إلى فرنسا  
فحصل على دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون مع مرتبة الشرف الممتازة  
عام ١٩٥٥ . وهو يقوم منذ ذلك التاريخ بالتدريس فى كلية الآداب بالإسكندرية  
وفى الجامعة الليبية ببنى غازى حيث انتدبت تلك الجامعة للتدريس بها ،  
ومن مؤلفاته أصول الفلسفة الإشرافية ، وهياكل النور للسهروردي ، ومذهب  
أبى البركات البغدادي فى الفلسفة ، وكلها مؤلفات قيمة

وانى لأرجو أن يحقق المؤلف برنامجه الطويل الذى أعلن عنه فى  
تقديمه لكتابه الذى بين أيدينا الآن .

د . محمد ثابت القندى

الإسكندرية فى ٣١ أغسطس ١٩٦١

## مقدمة الطبعة الثانية

أقدم اليوم إلى القراء والمختصين فى حقل الدراسات الفلسفية هذه الطبعة الجديدة المنقحة من "تاريخ الفكر الفلسفى" الجزء الأول ، وقد أضيفت إلى هذه الطبعة فقرات جديدة، وخصوصا فيما يتعلق بالأصول الشرقية الفلسفة، وتضمنت كذلك معالجة مستفيضة للجدل الأفلاطونى وارتباطه بموضوع المعرفة الخ ..

وقد رأينا تحفيقا لغائدة الباحثين أن نلحق بالكتاب نصوصا من كتاب ما بعد الطبيعة، حيث يستعرض أرسطو مذاهب وآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، كما يتعرض لنقد نظرية المثل الأفلاطونية بعد أن يورد النظرية فى صورتها الرياضية

ولا يسعنى وقد ظهر الكتاب فى صورته الجديدة ، إلا أن أشكر من ساهموا فى إصلاح تجاربه وإنجاز فهرسه وأخص بالذكر السيدة المحترمة زوجتى وتلميذى السود / محمد جلال شرف ، المعيد بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

ولى وطيد الأمل فى أن يكون لهذا العمل المتواضع أثره فى إلقاء الضوء على تاريخ الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، فتعمق بذلك مفاهيمنا الفلسفية ، الأمر الذى يؤدى إلى قيام ثقافة ذات أسس فلسفية راسخة

والله الموفق سواء السبيل .

الإسكندرية فى ٦ مايو ١٩٦٥

المؤلف

د . محمد على أبو ريان

## مقدمة الطبعة الخامسة

تظهر هذه الطبعة الجديدة الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى العام فى صورتها المكتملة قبيل بداية العام الجديد ١٩٧٣ م ، وبعد فترة قصيرة من ظهور الطبعة السابقة ، وهى بهذا تسجل ظاهرة صحية فى محيط الثقافة العربية من حيث تزايد إقبال القراء على مؤلفات الفلسفة وهى أعلى مراتب الإنتاج العقلى عمقا وتركيزا ، وذلك بعد أن كاد القلق يعتور النفوس - فى فترة سابقة - بسبب تهافت شباب القراء على كتب الثقافة السطحية الرخيصة التى ينتشر تداولها - فى الغالب - للتسلية اللوقتية وشغل أوقات الفراغ

وقد بذلنا بعض الجهد فى تعديل العبارات وفى تصحيح الأخطاء المطبعية الواردة فى الطبعة السابقة ، كما أضفنا مادة جديدة إلى بعض نصوص الكتاب ولا سيما فى الفصل الثانى الذى يتناول موضوع السياسة عند أفلاطون

أما باقى أجزاء سلسلة تاريخ الفكر الفلسفى العام - الذى يعد هذا الكتاب باكورتها - فقد أعددنا طبعات جديدة لها وبصفة خاصة فيما يتعلق بالجزئين الخاصين بالفلسفة الإسلامية حيث تم إجراء تعديلات جوهرية عليهما ، وسيظهر الجزء الأول منهما مشتملا على المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ثم نشأة علم الكلام وتطوره وأخيرا تاريخ الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى ابن رشد أما الجزء الثانى فقد أفرزناه لدراسة التصوف الإسلامى



وسيتّم طبع الجزأين فى وقت قريب إن شاء الله  
ونحن نأمل أن تخرج الطبقات الجديدة من السلسلة وقد اكتملت  
مادتها وكذلك موضوعاتها التى أشرنا إليها فى مقدمة كتابنا هذا  
ولا يسعنا بعد إتمام هذه الطبعة الجديد إلا أن نتوجه بالشكر  
والحمد لله العلى القدير الذى وهبنا القدرة على القيام بهذا الجهد - فى  
معترك العمل ومشاكله - خدمة لطلابنا والقراء من عشاق الثقافة العميقة  
الجادة

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى نوفمبر ١٩٧٢

د . محمد على أبو ريان

## مقدمة الطبعة الرابعة

لا يسمنى وأنا أقدم بهذه الطبعة الجديدة للجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى إلا أن أذكر بالفضل إقبال طلبتى فى عديد من الجامعات العربية على تناول مادة هذا الكتاب بالدراسة والتحليل والإسهام معى وعن وعى وإدراك فى مناقشة مفاهيمه الأمر الذى جعمنى على المضى فى إخراج الأجزاء التالية من هذا السفر الكبير الذى يوشك أن يضم بين دفتيه تاريخ الفكر الفلسفى العام منذ نشأته إلى اليوم.

فقد صدر الجزء الثانى من هذه السلسلة عن أرسطو والمدارس المتأخرة ، والجزء الرابع<sup>(١)</sup> عن علم الكلام والتصوف الإسلامى والجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية . أما الجزء السادس فقد اختص بالفلسفة الحديثة المعاصرة هذا ، ولعلنا لم نكتف فى هذه الأجزاء التى صدرت من تاريخ الفكر الفلسفى العام بتاريخ المذاهب عبر التاريخ فحسب ، بل لقد عولنا على مناقشة مختلف الآراء والمذاهب ونقد بعضها بطريقة تاريخية مقارنة وذلك بما لا يخرج كثيرا عن أسلوب كتابة تاريخ الفلسفة وحيث يتعين على المؤرخ أن يتحاشى مظنة إبداء وجهات نظر خاصة تضفى صبغة فهو موضوعية على عملية التاريخ فى تسجيلها لحركة الفكر عبر الزمان .

واختتم هذه العجالة بتقديم خالص شكرى إلى كل من أسهم فى إخراج هذه الطبعة الجديدة من الكتاب<sup>(٢)</sup> ، مع إزاء تحية من الأعماق إلى طلبتى فى جامعة بيروت العربية الذين أتيحت لهم فرصة استيعاب هذا اللون العميق من الثقافة الإنسانية خلال ثلاث سنوات أمضيتها فى سفارة العلم فى بلادهم العربية الجميلة وفقنا الله إلى ما فيه الخير لأمتنا وسدد خطانا على طريق العلم والإيمان

المؤلف

الإسكندرية فى أول ديسمبر ١٩٧١

(١) لم يصدر بعد الجزء الثالث والخاص بالفلسفة المسيحية .

(٢) وأخص بالذكر تلميذى وزميلى الدكتور جلال موسى .

## مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد لهذه مقدمة الطبعة الثالثة من الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى تخرج اليوم إلى الباحثين والقراء منقحة ومزينة فى ثوب جديد لتتضمن بهذه الصورة إلى مؤلفاتنا الأخرى التى أصدرتها دار المعارف ، التى ما برحت تسهم عن جدارة فى نشر ألوان شتى من الأسفار النفيسة فتعمل بذلك على تحقيق الجانب المعنوى من حضارتنا العربية الخالدة

هذا وقد أضفنا الجديد إلى مواضع شتى من الكتاب ، ولاسيما فيما يتعلق بدراستنا لأفلاطون ، وأعدنا صياغة البحث الخاص بانجدل الأفلاطونى الذى يعد حجر انزوية فى مذهب هذا المفكر المثل العظيم

وقد صدرت قبل ذلك الطبعة الثانية للجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى والخاصة بأرسطو ، ونعد الآن الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهلينية (أفلوطين ومدرسة الإسكندرية الفلسفية ) .

أما الجزء الرابع من هذه السلسلة فقد ظهر بعنوان " الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ، ونحن بصدد إعداد طبعة جديدة له ، وكذلك فقد اقتضت ضرورات النشر أن تقدم للطبعة الجزء السادس الخاص بالفلسفة الحديثة قبل إصدار الجزء الخاص بالفلسفة المسيحية ، ونحن نتوجه إلى الله عز وجل أن يهبنا مزيدا من الصحة والعزم على متابعة إخراج أجزاء هذا المؤلف الفلسفى التاريخى العام لنقدم للباحثين ولطلاب الفلسفة صورة كاملة للفكر الفلسفى الخصب هب تاريخ الإنسانية

## تصدير<sup>(١)</sup>

ليس من شك في أن الحضارات التي أقامها الإنسان على سطح الأرض إنما تستند على دعامتين جوهريتين أساس فكري وأساس مادي و إذا كان الوجه المادي للحضارة يعطيها الشكل الظاهر والصورة المرئية المحسوسة فإن الوجه الروحي والفكري هو الذي يؤسسها ويستعدها إرهابات أولية ، فبذرة ينبثق منها الويض الأول ، فونيد في المهد لم تكتمل له أسباب النضوج والتكامل ، فالفكر إذن هو الذي يعطي للإنسانية معنى وللوجود الإنساني سندا وتبريرا ، ومهما خيل إلى بعض المغالين في النزعة العملية أنهم قد يكونون في غنى عن الفكر العميق فإن هذا الفكر يؤسس بالضرورة تجاربهم ومناقضهم العملية، إنهم كالطفل الذي يقطف الثمار الناضجة ليتغذى بها دون أن يعبر الشجرة التي حملت القطاف اهتماماً، فإذا استمر الأفراد على هذا النحو جف النبع الذي منه يرتوون وذبل النبات الذي ينتج القطاف، وتوقف المصنع وانحصر تيار التقدم. فحقيقة الأمر أن النبع والنبات والمصنع لا تنتظم أمورهما إلا حسب أفكار تبدأ فروضا ثم تستقيم بالجهد العلمي فتصبح نظريات لا تلبث أن تدخل مجال التطبيق، فيكون منها الثمر الذي يمسك به ويلرصده المتشدد بالمنفعة العملية ، غير هابئ بأنه إنما يروى الظما من سيال متدفق من نبع صاف وقرق يمثل خير ما في الإنسان من خير وحق وجمال ألا وهو الفكر

وإذا كان الفكر على وجه العموم هو المحرك الأساسي للنشاط الإنساني وهو جوهر الوجود الإنساني فإن الفكر الفلسفي بصفة خاصة، وهو تعميق للمفاهيم الروحية إنما يحتل مركز الصدارة بالنسبة لسائر ألوان النشاط العقلي الأخرى، فاللذهب الفلسفي أن هو إلا تعبير مركز على التيارات الأساسية التي

(١) مقدمة الطبعة الأولى.

تؤسس الحضارة وتبني المجتمع وترشده، وهي مشتقة من طبيعته الإنسانية حسب ظروف الزمان والمكان والبيئة والمزاج

فلا يمكن إذن أن ندرس تاريخ الأمم دون أن نتعرض لإنتاجها الفكري وأن نوجه إليه أكبر مزيد من الاهتمام، وإذا كان التاريخ السياسي والاقتصادي وغير ذلك من ألوان التاريخ، إذا كانت هذه تحمل اللون الخاص للأمة التي يلورخ لها، فإن التاريخ الفكري فضلا عن أنه قد يحمل هذا اللون الخاص للأمة التي يزدهر فيها، إلا أنه مع هذا يتميز بطابع فريد وهو أنه قد يتجرد من "المحلية" ليرتبط مع غيره من الإنتاج الفلسفي للأمم الأخرى، لأنه إنتاج إنساني يصدر عن عقل الإنسان، والعقل قوة كلية إنسانية عامة تنتهي في آخر الأمر إلى قوانين المنطق الأساسية ذات الكلية والضرورة والتي يفترض صحتها البدائي والمتخضر، والأسود والأبيض، والطفل والكهل على السواء إلخ .

لهذا كان لزاما على مؤرخي الفلسفة أن يتناولوا التراث الفلسفي على أنه نتاج الإنسانية جمعاء.

وفي هذه السلسلة التي نفتتحها بهذا الكتاب سنحاول أن نسير على ضوء ما أوجزناه من اتجاهات، غنبدأ بالفكر الفلسفي عند اليونان ثم نتناول العصر الهيلينستي ، ثم الفكر الفلسفي الإسلامي، ثم الفكر المسيحي في القرون الوسطى، ثم الفكر في العصر الحديث، وأخيرا الفكر المعاصر<sup>(١)</sup>

أما مشكلات الفكر الفلسفي العامة فسنفرد لها كتابا أخرى إن شاء الله وإذا كان الفكر المعاصر في المجتمع العربي هو امتداد طبيعي للفكر الإسلامي في عصر النهضة العربية، فإن هذا الفكر الإسلامي قد استمد بعض مقوماته من

(١) نذكر فيما يلي الرموز الاصطلاحية التي سنستخدمها في هوامش صفحات هذا الكتاب وما يليه من أجزاء إن شاء الله :

المرجع السابق	(ف.م.)
سوره ذكره فيما بعد	(م.ب.) =
ارجع إلى النص الأصلي	راجع
ورد ذكره فيما سبق	(ف.س.)

التجربة اليونانية الفلسفية ، لهذا فإن كتابنا هذا إنما يعد في نفس الوقت مقدمة لا غنى عنها لدراسة الفكر الإسلامى الفلسفى

ولا يفوتنا فى هذا المجال أن نوجه النظر إلى كتاب " تاريخ الفلسفة اليونانية " لأستاذنا المرحوم يوسف كرم فكتابنا الذى تقدمه اليوم هو ثمرة من غرس الأستاذ الكبير وحسبى أن أصل إنتاجى المتواضع إلى أن يكون رافدا متواضعا من هذا النبع الغزير ، فإليه أقدم هذا الإنتاج المتواضع لعله أن يكون تعبيراً صادقا مخلصاً عن ولاء التلميذ لأستاذه وتعبيراً عن تقديره لم يلحقه التقدير الكافى فى حياته ولمه أن يحظى به مع الخاندين

كما لا يفوتنى أيضاً أن أشير إلى شخصية فذة ، وعالم قدير وباحث ممتاز فقدته أسرة الدراسات الفلسفية فى الجامعات العربية فى غضون هذا العام وهو الأستاذ ثابت الفندى على تفضله بتقديم هذا الكتاب إلى القراء

وانى لأمل أن أكون قد وفقت فى عرض اتجاهات الفكر اليونانى فى هذه الفترة الطويلة منذ يزوغ هذا الفكر إلى مدرسة أفلاطون

والله الموفق إلى سواء السبيل

بنغازى فى يوليو ١٩٦١

محمد على أبو ريان

## مقدمة عامة

### أولاً : أهمية دراستنا لتاريخ الفلسفة

فى دراستنا الفلسفية ننهج منهجين إما أن نتناول المشاكل الفلسفية فى ذاتها فتعرض لها كموضوعات قائمة أمام الفكر وترد محاولات الفلاسفة لحلها حينئذ فى المركز الثانى من الأهمية بالنسبة للمشاكل نفسها وهذا هو المنهج الأول

أما المنهج الثانى لدراسة الفلسفة فهو تتبع الفكر الفلسفى تاريخيا خلال النتائج الفلسفى للفلاسفة أنفسهم، مع دراسة العوامل المؤثرة فى إنتاج الفيلسوف، وصلاته بعصره، واستفادته من السابقين عليه، وتأثيره فى اللاحقين له ، ونحن فى هذه الدراسة نعتبر الفكر الفلسفى ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية لها أصولها وتطوراتها إلى عصرنا هذا أما تناول المذاهب الفلسفية كوحدة قائمة بذاتها أو فيما يعرف بدراسة المدارس الفلسفية ، هذه الدراسة تعتبر فى الواقع دراسة تجميع بين الاتجاهين الأول والثانى ، ولا تريد أن تتناول هنا بالتفصيل مشكلة الدراسة التاريخية للفلسفة ومدى خضوعها للقواعد المعروفة فى الدراسات التاريخية الأخرى، إلا أننا نكتفى بالإشارة إلى أنه على الرغم من أن هناك صفة لا يمكن إنكارها وهى أن الفيلسوف مهما قيل عن عزلته فإن إنتاجه الفلسفى له أصوله المستمدة من جذور عميقة فى العصر الذى يعيش فيه حتى ولو كان تفكيره قد سبق هذا العصر ، وعلى الرغم من هذا فإن المذاهب الفلسفية حين تتعرض لتفسير معرفتنا بالعالم المحيط بنا ، فإن لهذه المذاهب قوانين خاصة بها ذلك أن مشكلة بعينها قد تتفرع من مشكلة أخرى أو تتداخل معها ، أو أن مذهبا يستدعى ظهور مذهب آخر لنقده أو معارضته، بقطع النظر عن العوامل المحيطة بالفيلسوف

ونلاحظ أن هناك اتجاها عند بعض المعاصرين من المؤرخين إلى بيان ما للعاملين السيكولوجي والاجتماعي من أثر في الإنتاج الفلسفي ، بل إلى اعتبار النتاج الفلسفي نتاجا اجتماعيا خالصا ، كما يرى واضعوا علم الاجتماع المعرفي Sociology of Knowledge. ومهما يكن من شيء فإن الدراسة التاريخية للفلسفة هي الأسلوب المبسط والمفصل في الدراسات الفلسفية

وثبت مشكلة أخرى قد تواجهنا حيث الكلام عن تاريخ الفلسفة ، وهي هل يمكن القول بأن لكل شعب فلسفة خاصة به وتاريخا لهذه الفلسفة ، وأن هناك فلسفة قومية لها طابع مميز عند كل طائفة من البشر ؟ لكي نجيب على هذا التساؤل يجب أن نفرق أولا بين الفلسفة اليونانية التي هي أسلوب خاص من الفكر يخضع لقواعد المنطق ، وبين النظرات الفلسفية التي تتناول جوانب مختلفة من الوجود وتعرضها عرضا دون محاولة البرهنة عليها أو إدماجها في نظام عقلى محكم يخضع للضرورة العقلية ، و إذا قصرنا إطلاق لفظ "الفلسفة" على المعنى الأول ، فإنه لا يمكن أن يقال إن لكل شعب نتاجا فلسفيا خاصا به ، حتى ولو كان متحضرا ، وهذا لا ينفي أن لدى الكثير من الشعوب مصطلحين اجتماعيين وأخلاقيين وأنبياء وأولياء ، ومهما قيل عن وجود نظرات فلسفية عند الهنود والصينيين فإنهما نظرات مشوبة بطابعين هما الطابع الصوفي والطابع الأخلاقي.

فلم يكن للفلسفة الهندية وجود مستقل عن الدين ، وإن كان بعض المؤرخين قد حاول أن ينسب إلى الهنود بعض النظريات الفلسفية التي وردت فيما بعد عند فلاسفة اليونان ، ولكن الثابت قطعا أن هذه لم تكن إلا محاولات أولية لم ترق إلى مستوى النضج الفلسفي عند اليونان ، وما قيل عن الهنود والصينيين ينطبق على الفكر المصري القديم<sup>(١)</sup> رغم أن بعض الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون زاروا مصر وتلقوا العلم في معاهدها<sup>(٢)</sup>.

(١) "راجع الفلسفة إلى الشرق" ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى - طبعة القاهرة .

(٢) متناول مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية فهما بعد ،



كـل هـذا لا يـنـفى أن الفـكر الشـرقى القـديم قد تسـرب إلى المـحيط العـقلى الـيونانى، عـلى أن هـذه العـنـاصـر الشـرقية ما لبـثت أن امـتزجـت بـالفـكر الـيونانى، وـالثـابـت عـلى أى حـال أن نـشأة الفـلسـفة عـند الـيونان جـاءت نـتـيـجة لتطـور داخـلى فـى الحـياة العـقـليـة عـندهم ، فـقد تناوـلوا بـالنقـد الحـر المـحايد نـظـمهم الـديـنية الـتى كـانـت تـمـثـل فـى مـجمـوعـة مـن الأساطير الخرافية ، هـى فـى مـعـظـمها مـن نـسـج الخـيـال ، وـتـعـرضوا أـيـضاً لـلقـالـيدم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السـياسـية وأحـلوا مـحلـها نـظـما مـحـكمـة لا تخـضع إـلا لدواعى المنطق والعقل ويسيطر عـليها قانون هام Logos.

وقـد ظـلت هـذه الـروح الـيونانية تـؤثـر فـى تـارىـخ الفـكر البـشرى فـى مـخـتـلف عـصـور تطـوره ، فـكان لـها أكـبر الأثـر فـى قـيام الحضارة الغربـية الحـديثة ، وـمن فـاحـية أـخـرى لا يـمـكـن أن نـنـظر إـلى الفـلسـفة الـيونانية عـلى أنـها تـمـهـيد لـلفـلسـفة الحـديثة فـحسب ، بـل أنـها تـمـثـل فـى ذـاتها مـذاهب لـها قـيمـتها مـن الفـاحـية الفـلسـفية وذلـك مـن حـيث أنـها تـعـبـير عـن حـياة الإنـسان العـقـليـة فـى فـقرة مـن فـترات تـارىـخه الحضارى ، لـاسـيـما وأن الفـلسـفة لم تـكن بـعيدة عـن الحـياة العامة لـليونانيين فـى ذلـك العـصر، فـقد كان لـها مـدلـولان أحـدهما نـظـرى وهـو التـفسير الفـلسـفى للـوجود، والآخر عـملى وهـو اعـتـناق مـوقـف خـاص إزاء الحـياة الـيـومية الـتى يـحـياها الإنسان مـن النواحي الخـلقـية والسـياسـية والـديـنية هـذا المـوقـف الخـاص يـتـحـكم فـيه مـبدأ إنـسانى كان فـى مـركـز القـداسة عـند الـيونانيين وهـو كـفالة العـيش فـى حـرية تامة لـكل مـواطن، أى أن لـكل فـرد حـرية التـعبـير عـن آرائه بالطريقة الـتى يـختارها وـكان عـدم وـجـود سـلطة دـينية جامدة متـحـكمة مـن المـوـامل الـتى سـاعدت عـلى قـيام الفـلسـفة فـى جـو تـسـوده الحـرية الفـكرية حـيث تـمـكـن الفـلاسـفة مـن مـحاولة تـفسير العـالم والـخلق حـسب ما يـمـليه عـلـيهم فـكر حـر

مستقل ، وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بالأخلاقي ، فإن عدم وجود أخلاق قائمة على الدين شجع الفلاسفة على الخوض في المشاكل الأخلاقية وبذلك حنت للفلسفة محل الدين في وضع القيم الأخلاقية لحياة فاضلة ولما كانت بلاد اليونان في ذلك الوقت مسرحاً لتلاقل سياسية وثورات داخلية وانتقاد لسلطة الأرستقراطية الحاكمة لذلك كان على المفكرين الأحرار أن يضعوا الأسس لقيام مجتمع أفضل ، وهذا بالفعل هو ما حاوله كل من أفلاطون وأرسطو .

وبخلاصة القول أنه بينما نجد أن فلسفة الوسطى المسيحية والإسلامية وكذلك الفلسفة الحديثة قد نشأت في جو تشيع فيه السلطات الدينية - مما دعا الفلاسفة إلى مواجهة كثير من المواقف الصعبة ، فتارة يدافعون عن الدين ، وطورا يحاولون التوفيق بينه وبين الفلسفة وتارة أخرى يثورون على سلطته أو يتجاهلونه - نجد من ناحية أخرى أن الفلسفة اليونانية قد نشأت حرة طليقة لا أثر لضغط السلطة الدينية عليها ، ذلك أنه لم يكن للدين أثر قوى على الفكر اليوناني في ذلك العصر

## ثانياً: التعريف بمصادر تاريخ الفلسفة اليونانية

نلاحظ أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد الذي وصلتنا كتاباته كاملة تقريباً، وذلك لأن النشاط الأدبي كان عاملاً هاماً في حياته الفلسفية، وقد وصلتنا أيضاً معظم كتابات أرسطو فيما عدا كتابات شبابه الأول، وكذلك وصلتنا كتابات شيشرون<sup>(١)</sup> وسنيكا<sup>(٢)</sup> ومارك أوريل<sup>(٣)</sup> وإيكتيتوس<sup>(٤)</sup> وأفلوطين<sup>(٥)</sup> ومن ناحية أخرى نجد أن عدداً كبيراً من الفلاسفة لم يدون آراءه، وكل ما نعرفه عنهم ما نقله عنهم فلاسفة متأخرون من أقوال شفوية، وعلى العموم فإن معظم مصادر الفلسفة اليونانية في الفترة السابقة على سقراط قد فقدت، ولحسن الحظ استن الفلاسفة اليونانيون الذين وصلتنا كتاباتهم سنة سرد الآراء السابقة عليهم وهو ما يسمى Doxographio وستحاول في هذا الفصل التعريف بالمصادر الأساسية التي استمد منها المؤرخون مواقف الفكر الفلسفي عند اليونان فترتب هذه المصادر في ثلاث مجموعات.

---

(١) شيشرون ML Tullius Cicero فيلسوف روماني ولد في ٣ يناير سنة ١٠٦ وكانت وفاته في ٨ ديسمبر سنة ٤٣ ق.م تأثر بالترعة النطيقية ودرس الرواقية والأبيقورية مع ميل إلى الرواقية من الناحية الأخلاقية وقد كان

خطيباً موهوباً شارك في الحياة السياسية الرومانية راجع: Copleston A: Hist. of philosophy. London 1956 Vol 1, p. 718

(٢) سنيكا seneca فيلسوف أخلاقي روماني كان وزيراً للإمبراطورية نيرون وتوفي سنة ٦٥ م (م.س.).

(٣) مارك أوريل Marcus Aurelius ولد سنة ١٢١ وتوفي سنة ١٨٠ م وهو لليسوف روماني تأثر بابكتيتوس وقد أصبح إمبراطوراً رومانياً من سنة ١٦١ إلى سنة ١٨٠ م راجع:

Zoller: Outlines of the Hist of Greek philo p. 271

(٤) إيكتيتوس Epictetus فيلسوف روماني ولد سنة " وتوفي سنة ١٣٨ م وكان عبداً لأحد قواد الإمبراطور نيرون وعندما اعتق تابع حياله في روما حتى طرد منها مع الفلاسفة في عهد الإمبراطور دومتيان Domitian فأسس مدرسة في أيقوبونيس من أعمال أبديس.

(٥) أفلوطين Plotinus فيلسوف الإسكندرية ولد في مصر سنة ٢٥٣ م توفي في روما سنة ٢٧٠ (ق.م) (ب. الجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي.

## المجموعة الأولى من المصادر :

هذه المجموعة تشتمل على ما ذكره الفلاسفة اللاحقون عن السابقين عليهم وكانت مدرسة "ديتقريطس"<sup>(١)</sup> في القرن الخامس قبل الميلاد أول من اهتم بدراسة المسائل السابقة عليها دراسة منهجية وقلدها في ذلك السوفسطائيون<sup>(٢)</sup> ثم أفلاطون<sup>(٣)</sup> ولكن الذى نعرفه معرفة يقينية هي محاولة أرسطو<sup>(٤)</sup> عرض الآراء السابقة عليه بصدد كن مشكلة يعرض لها وقد تبعه فى هذا الاتجاه تلميذه ثارفراسطس<sup>(٥)</sup> الذى ألف كتابا فى "آراء الطبيعيين" فيزيكون دوسكاى<sup>(٦)</sup> وهو أول عمل باليونانية يكتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية، ويعد من أهم مصادر تاريخ الفلسفة فى الفترة السابقة على سقراط<sup>(٧)</sup>، وكان فى الواقع المصدر الذى استقى منه معظم من كتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية بعد ذلك فاعتمد عليه الفيلسوف فيثوس<sup>(٨)</sup> فى كتابه عن الفلسفة الذى أرخ فيه الفلاسفة من أفلاطون حتى عصره، ونقل عن هذا الأخير مؤلف كتاب (حول آراء الفلاسفة الطبيعيين) حوالى سنة ١٦٠ بعد الميلاد وقد نسب خطأ لبلوتارك<sup>(٩)</sup>، وكذلك جمع يوحنا ستوبوى<sup>(١٠)</sup> مقتطفات من كتاب أيتيوس فى القرن الخامس الميلادى.

(١) ديتقريطس Democritus من القرنين بىذهب الجزء الذى لا يتجزأ (ف. ب.)

(٢) السوفسطائيون Sophists (ف. ب.)

(٣) أفلاطون Plato (ف. ب.)

(٤) أرسطو Aristotle (ف. ب.)

(٥) تاوفراسطس Theophrastus أحد تلامذة أرسطو وقد تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٣٢٢ ق.م وظل رئيسا للمدرسة حتى وافته سنة ٢٨٨ ق.م تقريبا وقد تابع تاوفراسطس طريقة فى مود آراء الفلاسفة السابقين عليه فصف أول مؤلف دولالى سرد فيه تاريخ الفلسفة اليونانية وسماه الآراء الطبيعية phileon doxai أو "آراء الطبيعيين".

(٦) فيزيكون دوسكاى : انظر التعليق السابق (٢).

(٧) سقراط Socrates (ت. ب.).

(٨) أيتيوس Actius فيلسوف مؤرخ وضع مؤلفه حوالى سنة ١٠٠ ق.م.

(٩) بلوتارك Plutarch of chaeronea ولد سنة ٤٥ م (ف. ب.)

(١٠) يوحنا ستوبوى John of stobboi من واضعى التراجم الفلسفية فى القرن الخامس الميلادى.

## المجموعة الثانية من المصادر :

وهي التي تتناول تاريخ حياة الفلاسفة أنفسهم وهي مصدر هام في تاريخ الفلسفة وأول من استن هذه الطريقة اتباع المدرسة المشائية؛ وقد بدأ هذا الأسلوب في الترجمة لحياة الفلاسفة تلميذ لأرسطو تأثر بالفيثاغورية هو أرستركسين الطارنطي<sup>(١)</sup> وبينما نجد هذه المترجمات مليئة بالقصص والخرافات والمواقف الشخصية؛ نجد رجال مدرسة الإسكندرية الفلسفية يحاولون التثيت من صحة ما نسب إلى الفلاسفة، وقد قامت بالفعل في الإسكندرية حركة عملية لتصحيح المخطوطات القديمة تولاه نخبة من النحويين<sup>(٢)</sup> في الإسكندرية ثم في أثينا وروما وأنطاكيا، وأهم مصدر في هذه الفترة هو ثيت (كتالوج) لشاعر ومؤرخ إسكندري يدعى كليماك القورينائي<sup>(٣)</sup> ونجد أيضاً كتابات ديوجون اللاثرسي<sup>(٤)</sup> في مؤلفاته "حياة وآراء الفلاسفة"، وقد وصلتنا نسخة غير كاملة منه؛ وقد حاول ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية في كثير من الحالات، وقد حاول ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية في كثير من الحالات، وقد اتجه تلميذ لكليماك إلى الجمع بين العنصرين القصصي والمذهبي في التاريخي لحياة الفلاسفة وهناك محاولات أخرى متعددة لرجال مدرسة الإسكندرية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر محاولة كل من فروفوريس<sup>(٥)</sup>

(١) أرستركسين الطارنطي Aristoronus of Tarentum أدخل بعض تعاليم الفيثاغورية الجديدة في المدرسة المشائية.

(٢) النحويون The Grammarians علماء وفكرو مدرسة الإسكندرية القديمة الذين وضعوا النصوص القديمة موضع الدراسة والبحث الدقيق.

(٣) كليماك القورينائي Callimeacus of Cyranica من علماء الإسكندرية الثعالبين بأرسطو، وضع لبنا ضخماً عن الفلاسفة.

(٤) ديوجين اللاثرسي Diogenes laert عاش خلال القرن السادس الميلادي، ألف كتاباً عن حياة الفلاسفة ومذاهبهم.

(٥) فروفوريس Propylaeus من تلاميذ القوطيين ٢٢٣/٢٠٥ م شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاورات أفلاطون واشتهر بأنه أخرج مذهب افلوطين على صورة مجموعة من المقالات أسماها بالثاسوعات، وهو واضع كتاب إياغوجي أي المدخل إلى مقولات أرسطو.

ويامبليخوس<sup>(١)</sup> وضع سيرة أسطورية لفيثاغورس<sup>(٢)</sup> ثم محاولة هرميبوس<sup>(٣)</sup> وضع قاموس الفلاسفة حسب الترتيب الأبجدي.

### المجموعة الثالثة من المصادر :

وهي المصادر التي تتناول المدارس الفلسفية أي تلك التي تعرض المشاكل الفلسفية وتبين أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين المدارس المختلفة وأهم ما وصل إلينا بهذا الأسلوب كتابات سوشين<sup>(٤)</sup> الإسكندري الذي ألف بين ٢٠٠/ ١٧٠ ق.م ثم كتابات ديوقليس أنغيترى وملياجر الجداري الذي ولد حوان سنة ٨٠ ق.م ، وقد ألف كتابا عن مذاهب الفلسفة وصلنا منه الجزء الخاص بمدرسة أفلاطون والمدرسة الرواقية

وأهم مصدر في هذه المجموعة بعد كتاب ثاوفرستس على وجه العموم هو كتاب أبولودوروس<sup>(٥)</sup> المسمى "بتاريخ المذاهب"، وهو يؤرخ لفترة فتتبع سنة ١١٠ ق.م تقريبا، وهناك مصادر أخرى متعددة مثل كتابات شيشرون وبلوتارك جالينوس الطبيعي<sup>(٦)</sup> وسكستوس إمبريكوس<sup>(٧)</sup> والآباء المسيحيين<sup>(٨)</sup> ويجب أن نشير هنا إلى التعليقات والشروح التي أضيفت إلى مؤلفات الفلاسفة في الفترة

---

(١) يامبليخوس Lamblichos من زعماء النحى المورى للأفلاطونية المحدلة تولى حوانى ٣٢٠م ولان تلميذاً للثاوفرستس .

(٢) فيثاغورس Pythagoras (ف.ب).

(٣) هرميبوس Hermippus of Smyrna تلميذ كلينك اللوريناني وضع مؤلفه سنة ٢٠٠ ق.م .

(٤) Sotion of Alexandria ألف فيما بين سنة ١٧٠/٢٠٠ ق.م

(٥) أبولودوروس Aollodorus وضع تاريخاً للفلاسفة تضمن الجزء الأول منه ما وضعه إراستينس (الثوريهالى عن فلاسفة القرن الثالث ق.م . ثم أضاف إليه تاريخ فلاسفة اليونان إني حوانى سنة ١١٠ ق.م ج ٢ .

(٦) جالينوس الطبيعي Galen ١٢٩/١٩٩ م .

(٧) سكستوس إمبريكوس Empiricus من الفلاسفة المتأخرين عاش في أواخر القرن الثاني أو أوائل الثالث للميلاد (ف.ب) ج ٢

(٨) الآباء المسيحيون المدفعون عن الدين المسيحي في القرون الأولى من انتشاره .

الأخيرة من العصور القديمة وعلى الأخص فيما يتعلق بمؤلفات المدرسة المشائية، فقد كتب أندرونيقوس الرودسى<sup>(١)</sup> ملاحظات وتعليقات على كتب أرسطو وتارقراسطس وكذلك شروح الإسكندر الأفروديسى<sup>(٢)</sup>، وشرح سمبليكيوس<sup>(٣)</sup> الأفلاطونى المحدث الذى كتب شرحا على كتاب الطبيعة لأرسطو.

وعلى العموم فقد اقتصررت جهود المدارس الفلسفية فى الفترة الأخيرة من العصر القديم على الجمع والتعليق والشرح أو ما يعرف بمحاولات التلخيص والتخير وذلك بعد أن نضب معين الابتكار الفكرى ومعنى عصر الفلاسفة الكبار على ما سنرى فى الفصول القادمة

---

(١) اندرونيقوس الرودسى Andronicus of Rhodas عاش خلال القرن الأول قبل الميلاد وكان ترتيبه العاشر بين فلاسفة المدرسة المشائية الذين درسوا فى أثينا باستثناء أرسطو.

(٢) إسكندر الأفروديسى Alexander Aphrodisias من شراح أرسطو درس الفلسفة المشائية فى أثينا بين سنة ١٦٨، ٢١١ م (ف. ب.).

(٣) سمبليكيوس Simplicius من شراح أرسطو (ف. ب.)

## ثالثا : الفكر السابق على ظهور الفلسفة اليونانية مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية

لقد سبق لنا أن أشرنا فى المقدمة العامة إلى خطل رأى الفائل بإرجاع الفلسفة اليونانية إلى أصول شرقية ، وسنحاول الآن - قبل أن نشرع فى دراسة العوامل الممهدة لظهور الفلسفة عند اليونان - أن نلقى الضوء على الفكرة الخاطئة عن مصادر استمداد الحضارة اليونانية ذلك أن طائفة من المؤرخين يرجعون أصول الحضارة اليونانية إلى الحضارتين البابلية والمصرية القديمة <sup>(١)</sup>

### الحضارة اليونانية القديمة :

وحقيقة الأمر أنه كان ثمة حضارة متأصلة على شواطئ بحر إيجه ، ولهذا السبب فإن الحضارة اليونانية التى أنتجت الفلسفة كانت إحياء لحضارة أيونية أقدم منها ، اهتمت بأبلغ الاهتمام بالفن والعلم ، ولهذا فإننا نجد معظم فلاسفة اليونان الأولين منحدرين من أصل أيونى، بل إن عبادة الإله أبولو Apollo قد انحدرت إلى اليونانيين من الشمال <sup>(٢)</sup> عن طريق الآخيين <sup>(٣)</sup> وليس من الشرق أو من الجنوب ، وكذلك الحال فيما يختص بالدين الأولمبى، ويرجع الفضل إلى هذا المصدر فى أن الدين اليونانى لم يكن له طبقة خاصة من الكهنة ، كما كان الحال فى مصر القديمة مثلا

وليس معنى هذا أن الحضارة اليونانية ظلت بمعزل عن الحضارات القديمة المجاورة لها، بل يجب القول بأنه قد حدثت بعض التأثيرات المتبادلة

---

(١) مثل بول ماسون أورسل ، رول ديورانف ، ومارتون - راجع أسس الفلسفة الدكتور توفيق الطويل ص ٤٧ وما بعدها - الطبعة الرابعة - حيث نجد المؤلف يستعرض آراء المؤيدين والمعارضين ثم يدافع عن وجهه النظر المؤيدة للاستمداد الشرقى . والواقع أن الفكر الشرقى القديم كان مرتبطا بالدين وطقوسه ، ومن ثم فلم يكن مقصورا من سلطة الدين والدولة ، وظل تعوزه الروح النقدية الحرة والبرهنة المنطقية المحكمة التى هى عماد الفلسفة وأساس بنائها المذهبى .

(٢) راجع 98 pp. of the Greek States Farnell Gulls

(٣) راجع : الإغريق - تأليف كيتو - ترجمة عبد الرزاق بى ص ١٣



بين هذه الحضارات العريقة، ولكى نعرف مدى الصلة بين هذه الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليونانى، يجب أن نتناول هذا الفكر بالدراسة حتى يتضح لنا مدى تأثير الحكمة الشرقية القديمة على العقل اليونانى. وجدير بالذكر أن كتاب اليونان فى فترة ازدهار الفلسفة لم ترد فى كتاباتهم أية إشارة إلى أنهم استمدوا فلسفتهم من الشرق وقد كان فى استطاعة هيرودوت مثلا أن يذكر ذلك لو كان قد سمع به ، لأن

هذا الإدعاء - إن وجد - سيؤيد رأيه المعروف القائل باستمداد الحضارة اليونانية والدين اليونانى من مصر القديمة، فقد ذكر هيرودوت أن عبادة الإله

مدى تأثير الحضارة  
العصرية القديمة على  
الحضارة اليونانية

ديونيسوس؛ وكذلك عقيدة التناسخ قد جاءت من مصر<sup>(١)</sup> وهذا أمر غير مقطوع بصحته ، ومع ذلك فإن هاتين الفكرتين لا علاقة لهما بالفلسفة الطبيعية فى المدارس اليونانية المبكرة

فإذا رجعنا إلى أفلاطون نجد أنه على الرغم من أنه كان يكن احتراماً عظيماً لمصر وحضارتها - بعد أن زارها وعرف علومها - إلا أنه يذكر فى الجمهورية<sup>(٢)</sup> وفى القوانين<sup>(٣)</sup> أن المصريين كالفينقيين من الشعوب ذات النزعة العملية فهم يختلفون عن اليونانيين ذوى النزعة الفلسفية

### نشأة الرياضيات فى مصر :

ونجد أرسطو يشير فى الميتافيزيقا<sup>(٤)</sup> إلى نشأة الرياضيات نشأة الرياضيات فى مصر ، ولكنه يستدرك فيذكر أن الرياضيات عند المصريين كانت متجهة إلى الناحية العملية فحسب أى إلى الناحية التطبيقية لا النظرية كما

(١) Herod , II 49 , 123

(٢) الجمهورية (435e)

(٣) القوانين (747b)

(٤) الميتافيزيقا (A I. 981 B)

يقول بذلك أفلاطون أيضا ، ولو كان أرسطو قد تناهى إليه وجود فلسفة مصرية  
لأشار إلى ذلك في استعراضه الفلسفات السابقة عليه

### علم الحساب :

و إذا رجعنا إلى أقدم الوثائق<sup>(١)</sup> التى تسجل مدى فهم المصريين القدماء  
الهندسة والحساب فإننا لا نجد سوى عمليات حسابية تشتمل على مقاييس  
وموازين للفلل والفاكهة ، وبعض هذه يتضمن كيفية توزيع عدد من الأشياء  
على عدد من الأشخاص ، كتوزيع عدد من الأرفة أو الجرار الخ وحساب  
مجموع الأجور الواجب توزيعها على عدد من العمال  
وهذا ما أشار إليه أفلاطون بالفعل فى القوانين<sup>(٢)</sup> إذ أنه يذكر أن أطفال  
المصريين الذين كانوا يتعلمون بالحروف مسائل عن كيفية توزيع عدد من التفاح  
أو الزهور على عدد كبير أو صغير من الناس وهذا الاتجاه هو ما نقله  
اليونانيون عن المصريين وسموه باللوغسطيكا Logistike .

ولكننا لا نجد عند قدماء المصريين دراسة عملية للأعداد ، وهى ما  
اسمها اليونانيون بالإرتماتيكا Arithmetike

### علم الهندسة :

وكذلك الأمر فيما يختص بالهندسة ، فهيرودوت يذكر أن علم الهندسة  
عند المصريين ذو نشأة عملية ، فقد كان من الضرورى أن يقيسوا مساحة  
الأراضى الزراعية بعد انحسار فيضان النيل عنها وقد كانت القواعد التى  
وضعوها لتحديد مساحة هذه الأراضى لا تصدق إلا إذا كانت هذه الأراضى  
مستطيلة الشكل . وقد كانت المساحات الزراعية تتخذ هذا الشكل بالفعل ،  
وبذلك صلت هذه القواعد لهذه الغاية العملية فحسب . وثبتت قواعد وضعها

---

(١) مثل ورقة بردى Rhind المحفوظة فى المتحف البريطانى ، وهى من وضع شخص يسمى أحمس وتشتمل  
بعض قواعد حسابية وهندسية .

(٢) القوانين (819)

المصريون فى الهندسة بخصوص المثلثات ولكنهما لم تكن تخرج أيضا عن دائرة الفائدة العملية المباشرة

وقد استفاد اليونانيون من هذا كله ، ولكنهم مضوا شوطاً بعيداً فى سبيل إنشاء علم الهندسة النظرية على يد الفيثاغوريين ، فقد أقام هؤلاء الهندسة على أساس من البرهنة النظرية على قضايا الهندسة العملية عند المصريين ، والدليل على هذا أن معظم مصطلحات علم الهندسة يونانى الأصل

### مدرسة الإسكندرية ودورها

ولعلنا نتساءل عن أسباب الخلط الذى وقع فيه المؤرخون بإرجاعهم أصل الرياضه النظرية والفلسفة إلى المصريين القدماء

لقد حدث بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية فى مصر عن طريق مدرسة الإسكندرية أن أقدم فيلون على تفسير التوراة مستخدماً أساليب وأفكار الفلسفة اليونانية ، وكذلك استخدمها المصريون لتبرير عقيدة أميزيس وأوزوريس Isis and Osiris ونتج عن ذلك أن ظن بعض المؤرخين والفلاسفة اليونانية مستمدة من تعاليم التوراة أو من الدين المصرى القديم ، فنجد تومينيوس الفيثاغورى يذكر " أن أفلاطون ليس سوى موسى ينطق باليونانية ، أى أن فلسفة أفلاطون مستمدة من التوراة ولا شك أن هذا الخطأ الملحوظ إنما يرجع إلى الأحكام التلغيفية غير الدقيقة و التى كان مصدرها الأول مدرسة الإسكندرية فى عهدها المتأخر .

### الفن اليونانى والفن المصرى القديم

و إذا كان الفن اليونانى قد تأثر بالفن المصرى antiquities ، فإن ذلك لا يعنى أن الفلسفة قد تأثرت هى الأخرى بالعقيدة الدينية عند المصريين ، ذلك لأن الفن تراث مادى من الممكن أن ينتقل من شعب إلى آخر بدون لغة خاصة أما الفلسفة فهى حصيلة الفكر المثقف ، ولا يمكن أن تنتقل إلا عن طريق الصحائف المكتوبة أو عن طريق أسلوب المشافهة الدقيق لأنه يستعرض أموراً مجردة ، ولم

يورد المؤرخون اليونانيون ما يثبت أن أحدا من اليونانيين درس اللغة المصرية القديمة دراسة حقيقية تسمح له بأن ينقل عنها علما دقيقا كالفلسفة<sup>(١)</sup>

### الهند والفلسفة

ومع ذلك فإن الدراسة التاريخية لمصر القديمة، قد أثبتت أنه لم يكن لدى المصريين أو الشرقيين عامة فاسفة على اندس الذي ابتكره اليونانيون، وإذا قيل أن الهنود كانت لديهم فلسفة وأنهم أثروا فى الفلسفة اليونانية وأن الفلسفة اليونانية مصدرها الهند ، فإننا ترد على القائلين بذلك بأن الفلسفة الهندية نفسها قد ازدهرت بفضل الفلسفة اليونانية بعد فتوح الإسكندر الأكبر، وقد ظهرت المذاهب الهندية بالفعل فى وقت متأخر عن مذاهب الفلسفة اليونانية ولسنا نقصد ما بالفلسفة الهندية تصوف الديانيشاد والبوذية، على الرغم من أن الفلسفة الهندية تأثرت بهما أبلغ تأثر .

### الثقافة الفارسية :

وأما عن الثقافة الفارسية القديمة ، فإن المراجع التاريخية لا تشير إلى فلسفة خاصة للفرس ، وإن كانت الثنائية الفارسية القائلة بالهين إله للخير وإله الشر ، أو للتور والظلام — قد شقت طريقها إلى الذحل الصوفية اليونانية كالأورفية وغيرها، ومن الممكن أيضا أن تسلم بتسلل بعض الآراء الفارسية إلى الفلسفة اليونانية كفكرة النار المقدسة عند هرقليطس وثنائية أفلاطون بين المحسوس والمعقول أو بين الخير بالذات وعالم الشر أى عالم المحسوسات ولكن يرجع الفضل إلى اليونانيين فى صياغة هذه الأفكار فى صورة فلسفية محكمة

<sup>(١)</sup> راجع Gomperz : Greek Tblnkets Vol , I , P 95

## الحضارة البابلية :

أما عن تأثير الحضارة البابلية في الفكر اليوناني. ولا سيما فيما يختص بالدراسات الفلكية عند البابليين ، فإن الذي نعرفه عن بابل القديمة ، أن علماءها كانوا يهتمون برصد النجوم لغايات عملية ودينية وسحرية ، أي أن علم الفلك عندهم كان موجها لخدمة " التنجيم " وحساب الطوالع ، على أن الفضل يرجع إليهم في وضع أول تقويم فلكي ، ولكنه كان غير دقيق

## علم الفلك وغايته العملية :

وتكلم البابليون أيضا عن الكواكب ، وحركاتها الظاهرية وعن الخسوف والكسوف ، وأشاروا إلى أن الظواهر العلوية. إنما تحدث في دورات ، ويلاحظ أن تطور الأرصاد الفلكية عند البابليين ووصولها إلى مرحلة الكمال ، قد حدث بعد عصر الإسكندر الأكبر أي خلال الفترة التي كانت فيها بابل تحت حكم اليونان والواقع أن اليونانيين القدماء الذين بحثوا في الفلك لم يثقلوا عليهم من بابل القديمة ، فلم ترد الأسماء البابلية للكواكب إلا في كتابات أفلاطون . بينما نجد أن الطبيعيين الأوائل من الفلاسفة قد اهتموا بدراسة الكواكب وعلم الفلك

## علم الفلك عند اليونانيين :

والثابت أن الفلكيين قد بدأوا دراساتهم مستقلين عن العلم البابلي ، وأن هذه الدراسات قد استكملت ونضجت في مدرسة الإسكندرية ويرجع الفضل إلى اليونانيين قد اكتشاف كروية الأرض ، وكيف أنها غير محمولة على شيء ، وكذلك فقد وضعوا النظرية الصحيحة التي تفسر الكسوف والخسوف ، وأثبتوا أيضا أن الأرض مركزا للجموعة الشمسية ، بل إنها تدور حول المركز مثلها مثل سائر الكواكب الأخرى ، وهذا يبين إلى حد كبير الفرق الشاسع بين علم الفلك عند اليونانيين وأرصاد الفلكيين السابقين عليهم

## الخلاصة :

وخللاصة القول أن النظرية اليونانية للظواهر الأرضية أو السماوية كانت تختلف عن نظرة الشرقيين لها ، لذا كان الشرقيون قد تجمعت لديهم حقائق وأرصاد كثيرة عن الكون ، فإن الفضل يرجع إلى اليونانيين في صياغة هذه الحقائق بأسلوب علمي مما يسر لهم بعد أن يمضوا في طريق الكشف والتقدم العلمي

وقد تميز المعهد الأول للفلسفة اليونانية بوجود ارتباط وثيق بينها وبين العلم اليوناني وخضوعها لمنهج ، بحيث كان أوائل الفلاسفة الطبيعيين من بين علماء اليونان المبرزين في نفس الوقت

## ٥٠ التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية ٥٠

الفلسفة إذن بمعناها الخاص نتاج يوناني أصيل ، على أنها كان يجب أن تخضع لسنة التطور في نشأتها الأولى فتبدأ إرهاصات وليدة ثم لا تلبث أن تتكامل لها أسباب النضج والتكامل ، وتتفرع إلى مدارس وتيارات تتعارض أو تلتقى خلال تاريخ الإنسانية الطويل .

وقد حدث هذا كله بالفعل فنجد طائفة من العوامل والأفكار الأولية تمهد الطريق شيئاً فشيئاً حتى يقضى السير إلى ظهور المذهب الفلسفي عند اليونان

### ١ - لكيوميروس :

وكانت الأشعار الهومييرية - وهي أول عمل أدبي في تاريخ اليونان - أولى الخطوات التمهيدية في الطريق إلى الفلسفة

ومهما يكن من صحة نسبة هذه الأشعار إلى هوميروس<sup>(١)</sup> فإن الذي يهمنا في هذا المجال أن هذه الأشعار ظهرت في أيونية المسرح الأول لظهور الفلسفة، ونحن نجد صوراً من تأثير الحضارة الأيونية القديمة في هذا العمل الأدبي الخالد ، بل إن هوميروس يستخدم لغة الآخيين ويقال إنه كان يشد أشعاره في بلاط أمراءهم، ونجد كذلك أن معظم الأكلية والأبطال الذين رجه إليهم عبارات التعظيم والتمجيد وكانوا من الآخيين<sup>(٢)</sup>

---

(١) ينسب هيلانيكوس Hellenicus - وهو أحد الكتاب اليونانيين القدماء - هوميروس إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، بينما يذكر هيرودوت أنه عاش في القرن التاسع ق.م . وربما كان رأى هيرودوت أكثر صواباً من الرأي الأول . ولكن بعض النقاد يشكون في نسبة الإلهادة والأوديسة إلى هوميروس - بل يرون أن الإلهادة من نظم أكثر من شاعر واحد - أما الأوديسة فإن أغلب النقاد يرون أنها ليست من عمل هوميروس إذ هي ذات طابع مختلف عنها . ( راجع : كيتو ، الإغريق ص ٧٧ - ٧٨ ) .

(٢) راجع Ridway : Early age of Greeks p . 674 .

وقد ظلت الإلياذة والأوديسة قرونا طويلة أساسا للتربية والتعليم اليوناني، بل لقد سميت حاتان القصيدتان "بإنجيل اليونان"، وكان فريق من المتشدين والقصاصين ينتقلون من بلد إلى آخر يتلون مقتطفات من الإلياذة مصحوية. بالشرح والتعليق أفلاطون إلى ذلك في محاوره أيون Ion ولكنها إشارة بليغة بالسخرية والتهكم لأن أفلاطون كان يفرض وجود الشعراء من أمثال هوميروس في مدينته المثلى.

وقد بلغ افتتان اليونانيين بالإلياذة حدا الرجل العادي منهم يحفظ مطلعها<sup>(١)</sup> عن ظهر قلب. وبوضع هذه القصيدة حرب طروادة، ولكن هوميروس لا يقوم بدور المؤرخ لهذه الحرب التي دامت عشر سنوات كاملة

(١) راجع: كيتو: الأغريق (الترجمة العربية) ص ٥٤ - ٦٢ حيث نجد مطلع الإلياذة ومقتطفات منها "انلدى يارب الشجر غضب أخيليس Achilles بن بليوس Peleus، تلك الغضبة المدمرة التي جلبت ألوانا من الحزن تعد بالآلاف، وأطاحت بأرواح أبطال صناديد كثيرين إلى عالم الأموات، وترك أجسادهم طعمة للكلاب والجوارح، فحققت إرادة زيوس، أهدى حيث بدأ النزاع بين أجاممنون ملك الناس وأخيليس العظيم." "إن أبولون هو الذي أوقع السداوة بين أجاممنون وأخيليس فأرسل وباء فتك بالجيش لأن أجاممنون بن أتروس عامل كاهن باحتقار تندهما جاء إلى بين الأخيين ليبلغ فدية ابنته ومنه مال كثير حاملا لكليل أبولون وقد توسل إلى الأخيين جميعا كما توسل إلى فالدييم ابنى أتروس قائلا: يا بني أتروس يا أيها الأخيون الآخرون العذجون بأحسن السلاح عسى أن يهكم الآلهة الذين يسكنون جبل أوليموس فتح مدينة بريام وأخذ أسلابها والعودة إلى أوطانكم منصورين، أطلقوا لي صراح أبنتي فحسب وهلكم الفتن وأنظروا احترامكم لابن زيوس، أبولون بعد الرماية!!

عند ذلك هتف الآخرون جميعا: أجل احترموا الكاهن واقبلوا هداياه الفاخرة. لقد هتفوا جميعا ماعدا أجاممنون الذي لم يرق ذلك فطرد عرسيس بازدرأ وقال له بقلقة "لا تدعى يا مبدى أراك الآن أو لى أى وقت تستمع إلى جالب سفننا الجوفاء، وإلا لن تجد لك نصيرا لى صولجانك أو لكليلك المقدس. والى لن أطلق صراح انتك، فستدركها الشيخوخة لى بيتى بأرجوس التى تعبد بعدا شاسعا عن بلادها دون أن تال بفتك. إله ستروح وتندو إلى المسج كما تائينى فى فراشى البند ولا ترد الجواب وإلا لن تذهب آمنأ معافى."

هذا ما قاله أجاممنون، فخاف الشيخ الكبير وأطاع وسار حزينا بهداء شاطئ البحر المتاعلم وأخذ يدعو أبولون لى ينجم له فتزل هذا الأخير من لمة أوليموس متعظا محققا ولوسه بتدلى ليق كتفه.. ثم جلس على بعد من السفن وأطلق أحد السهام من قوسه القضى الرهيب. وأخذ يهاجم طليح العيون والكلاب السريعة ثم صوب حرابه المزملة إلى الناس واستمر لى إغلاها حتى أوقدت أكوام كثيرة من الخشب فدعا أخيليس المقيم الناس إلى مجلس الشورى لى اليوم المأساوى، وقد أوحى إليه بذلك الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء لأنها كانت تحس بالقلق على الإغريق وهى تراهم يموتون، فلما انتظم عقدهم ولف أخيليس الداء السريع وقال "يا بن أتروس أنى اعتقد أننا سترغم - إن نجونا من الموت - على العودة إلى



بل يكتفى بأنه يمس الجانب المأسوي فيها ، وهو يعرضه بوضوح فى الأبيات الخمسة الأولى من القصيدة ، حيث يمرر عن إدراكه الملى بالأسى بأن عراكيين رجلين قد جلب لكثيرين غيرهما العتاب والموت والعار ، وهكذا تحققت خطة زيوس ، كما يقول ، وهو يعنى بخطة زيوس إن كل ما حدث فى هذه الحرب لم يكن نتيجة الصدفة العمياء ، بل كان صادرا عن طبيعة الأشياء ذاتها ، أى أن ثمت قانونا وضرورة وراء وقوع الأحداث ، وأن هناك وحدة بين الأشياء وأن الحوادث لها أسبابها ونتائجها وأنه يجب التسليم بوجود قوانين خلقية ، وتعد هذه الأفكار خير تمهيد للفلسفة فى نشأتها الأولى

ونجد فى الإلياذة أيضاً نماذج لشخصيات بشرية تحركها - كتقطع المشرطنج - طائفة من الآلهة غير المسئولين ذوى الأهواء المتقلبة ، وهؤلاء الآلهة يتحكمون فى أعمال الناس ويهدونهم عن طريق العرافين والأحلام ، وذلك على الرغم من أن هوميروس يصور لنا الأفراد كأنهم مستقلون تمام الاستقلال ومسئولون عن أعمالهم ، بحيث يتحكم العقل فى حياتهم وفى مغامراتهم دون تأثير للعواصف أو للإدارة المتقلبة - فالطابع المميز للرجل اليونانى الذى

---

« ووطننا مادامت الحرب والوباء كلاهما قد أخذ فى تفكير صفولنا مشر الآخيين ، فى نفس الوقت هلموا بنا إلى عراف أو كاهن أو قارئ للرقى نسأله ، فإن زيوس هو الذى يرسل الأحلام ، فلعله يخبرنا عن بعض غضب فوبوس أبولون ، فإن كان يروانا قد أخطأنا بسبب قدر أو قربان فرمنا فيه قربانا بخانا من الوباء مقابل دخان الحملان والماعز التى تضخى بها » .

هكذا تكلم أخيليس ثم جلس فقام بينهم كالخاس أبرع عراف . إذ كان يعزف ما هم عليه وما كان وما سيكون ، فهو الذى سبق له أن أرشد السفن الآخية إلى إيلليون بفضل العلم السرى الذى لفته إياه فوبوس أبولون ولذلك تكلم عن حسن قصد . وقال :

« أخيليس يا حبيب زيوس قد أمرتني أن أفسر غضب الإله أبولون الذى يرمينا من بعيد ، ولذلك سأتكلم ، ولكن عليك أن تجعل يميني ويمنك ميثاقا وتسلم يميننا بأنك ستذهب إلى مساعدتي بالقول والعمل لأنى أعتقد أن رجلا سيفضبه قولى ، رجلا له سيطرة عظمية على كل الإغريق ، كما أن الآخيين يطيعونه كذلك . فحينئذ يفتض ملك من رجل فإنه يكون أقوى منه بما لا يقاس فهو إن كظم غيظه الآن يحتفظ به فى قلبه لينفذه فى وقت آخر ، قل لى ما إذا كنت مستحميى » فتعهد أخيليس بحماية كالخاس حتى ولو كان الأمير الذى أشار إليه هو أجاممنون نفسه . وعند ذلك أعلن كالخاس أن أبولون غضب من أجل المعاملة التى نقيها كاهنه من أجاممنون كما صرح بأن الوباء لن يتوالت حتى تعاد اللقاة لأبيها دون أية عذرية بل معها قربان مكون من قطع من المعاشية ، هكذا تكلم ثم جلس وعند ذلك قام ليهم البطل أجاممنون بن التريوس صاحب السيطرة الواسعة وهو غضب واليه الأسود يطنج بانخذ كما كانت عيناه كالنار . المتأججة ، ووجه القول إلى كالخاس أولا فنظر إليه نظرة لميض =

تصوره أشعار هوميروس هو طابع الحكمة واعتبار الفرد ممتلكا لأزمة مقاديره  
 بيده ، وإذن فنحن نلمح التناقض البين بين هاتين الصورتين للفرد اليونانى فى  
 أشعار هوميروس : صورة تجعل منه قطعة شطرنج فى يد الآلهة التى لا عقل  
 لها ، وصورة أخرى له يسيطر فيها عليه العقل والإدارة الواعية والشخصية  
 المستقلة ، وكأن هوميروس يجمع بين نظرة اناضى الأسطورية وما سيتكشف عنه  
 المستقبل من اتجاه إلى غلبة الحكمة والعقل على سلوك الأفراد ونبد سيطرة  
 الآلهة الهوجاء

= بالثر ، وهو يقول " أنت لم تجربى عن شىء سار قط يا عراف السوء " ، أنت تقترح دائما بالتنبؤ بالشر ، فإنك لم  
 تفعل ولم تفعل شيئا قط ، وأنت الآن تتحدث إلى الأخرى عما جحول بفكر الإله كأنها أرسل بعيد الرواية هذه  
 المحن عليهم كيلا أخذ ثمت مغريا بدلا من ابنه خرسى ، فإني أود أن أحصل على تلك النقة فى بيتى لأنى  
 أجدها أفضل من زوجتى كليسرا التى أكرهت بها .

إن كليسرا لم تضارعا فى الحسن سواء كان الوجه أو القوام أو الذكاء أو العمل اليدوى ، ومع ذلك  
 فماعدتها إن كان هذا هو الأفضل ، فإني أفضل أن يعيش الجيش على أن يموت ، ولكن أعطونى جائزة أخرى  
 من جوائز الشجاعة فلا أكون الإغريق الوحيد الذى لم يمل جائزة فإن هذا لا يليق وأنتم جميعا ترون أنى  
 فتدت جالوى .

عند ذلك أجابه أخيليس العدا العظيم " يا ابن أتروص العظيم يا أمد الناس طمعا ، فى أبى بولك كيف  
 يعطيت الآخرين أنموال جائزة ؟ إننا جميعا ندعم أن ليس لدينا مستودع مشترك للثروة لكل القائل أنى أخذناها  
 من المدن قد وزعت بيننا ولا يصح استردادها من الجيش . أما أنت فعليك أن تسلم هذه النقة من أجل الآلهة  
 ونحن معشر الآخرين سنرد إليك الثمن مضاعفا ثلاث مرات أو أربع إن سمح لنا زيوس أن نأخذ أسلاب مدينة  
 طروادة " .

لرد عليه أجابهمون الشدي المراس بقوله " أخيليس يا شبيها بالآلهة أنت وإن تكن محاربا عظيما فلا  
 تحاول أن تخدعنى هكذا ، إلت كن كسار على ولن تنال موافقتى ، أريد منى أن استكين وقد انتزعت منى  
 جائزتى لكى تحفظ أنت بجائزتك ؟ أطلب منى أن أعيد هذه النقة ، إذن دح الأخيين البواسل بمطونى  
 جائزة تشرح صدرى لتكون مكافأة قيمة بدلا منها ، فإذا لم تعطونى إياها فأخذها بنفسى سأخذ جائزتك أو  
 الجائزة التى مع أجاس أو أوديسوس وسأذهب بنفسى وأخذها ، وسطيع من أذهب إليه أن يفضض إن شاء ،  
 ولكن يكتنأ أن تفكر فى هذا ذلك فى وقت آخر ، أما الآن فإننا سنرسل سفينة سواء فى البحر لنقيم وسندعو  
 لها الملاحين ونضع فيها الثيران كما نضع على ظهرها ابنه خرسى الجميلة وسنهدلها إلى رجل له سلطة  
 ونفوذ مثل أجاس أو أوديسوس أو أوديسوس العظيم أو أنت يا ابن بليوس يا أكثر الناس إلارة للربح لكى  
 تلمموا الثريان وتهدلوا من حدة بعيد الرواية .

فحس أخيليس العدا السريع وقال له " يا شديب الجثع وبأ من لا تهيجل أبدا كرف يرحى الآخيون أن  
 يطبعوا أوامرك لهم بالزحف أو بقتال الناس فى الحرب ؟ إن مجئى إلى هنا للحرب لم يكن أهلا طروادة هم  
 السبب فيه فلم يكن يبنى ويبنى أى نؤام . فهم لم يشاردوا أبقارى أو خنى لى . ولم يهبوا للمحاصل من

على أن هذه الصورة الأخيرة للرجل اليوناني تستأثر بالجانب الأكبر من أشعار هوميروس في الإلياذة ، فقد أجاد الشاعر في تصوير الطابع الإنساني ، وأبرز صورة اليوناني العادي الذي كان يحب الحياة ويقبل عليها في مرج ظاهر غير مهال بما كانت تشيعه الأساطير مع خوف وقلق فتراه يمجّد الإنسانية - ويمارس ألوان اللذة العامة مؤثرا ألحهاة على سطح هذه الأرض

حقول الفنية التي تمدني بالثناء في بيتا فإن بيتا جبالا ممتدة الظلال وبحرا واسعا هادرا ، بل بئناك يا من لا ضمير له تنفوز من أهل حرواده بالمجد لمنلاوس ولت أيها الكلب ؟ إنك لا تتدبر ذلك وأنت الآن تهددني بالصبي إلى وأخذ جالزتي . لقد كالتحت كفاحا مبرأ من أجلها وقد قمنا إلى الآخيون .

لعمري يا أحد الآخيون اسلاب مبدئية فقد أشد الدفاح فإن الجائزة التي أخذها لا تكون مثل جالزتك عند ذلك ، فإن ذراعي يكالحي في غمار الحرب أكثر من ذراعك ، حتى إذا حان وقت توزيع الجوائز فلنأنا تأخذ أكثرها - أما أنا فأذهب إلى سفيني مكشودا من الحرب وقد حصلت على القليل ولكنني سأستمر إلى فيينا . إنه لأفضل كثيرا إلى أن أعود إلى بلدي في سفيني التي تمتاز بمقدمها الحاد ، إلى قليل الرقبة في أن أجمع الثأب من أجلك ثم لمردني وكلا يقدمك بعد ذلك .

فرد أجاممنون ملك الناس عليه بقوله "أهرب لمرحيا بلراكن إن كان هذا ما تريد فإني لن أرجو أن تقضي من أجلي ، إن عندي غيرك ممن يجلونني ، وفوق الجميع زيوس الذي يدبر كل شيء . إلى أبلغك أكثر من كلفة الملوك الذين يرعاهم زيوس ، إنك تحب الكفاح والنزال والحرب ومعك رجل قوي فإني أظن هذه القوة هبة من عند الإلهة . إذ هب إلى بلدك بسيفك ورجالك . أجعل نفسك ما تشاء من الأهمية والسلطة بين محاربيك المتشردين . أنت لا قيمة لك عندي كما أنني أحقر غضبك ، ولكن أستطيع أن أقول لك ما يأتي إن فوبوبوس أبولون سيأخذ مني خريسي وسأجعلها لرجل في سفينتي مع رجالي وكنتني سأذهب بنفسي إلى لسطاطك وأخذ جالزتك وهي يرسيس الجميلة وسأعرف عندئذ أن مقامي أعلى من مقامك ولن يجرؤ شخص آخر على أن يلف مني على قدم المساواة .

هكذا تكلم أجاممنون غير أن كلامه كان قول ما يحتمله أخيليس ، وقد تمزقت لياط قلبه في صدره المفتلي بالشعر الأشعث ، وتردد بين أن يسئل سفيه المرحف المظلي إلى جواره ويهدد عنه الآخرين جميعا ثم يقتل ابن أترويس ويدين أن يمنع حدا لنضبه ويهدد من نفسه ، وبينما كانت تجول هذه الأفكار في ذهنه أخذ يسئل سيفه الكبير من غمده ، ولكن أثينا نزلت من السماء لقد أرسلتها آلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء بسبب الحب والظلمة اللذين كانتا تكفانه له ، لحوقفت من خلفه وأمسكت ابن بيلوس من شعره البني بحيث ظهرت له وحده فلم يرها أحد سواه فهبت أخيليس ، وكانت عيناه قد دحان بكثرو وخاطبها بهذا الأسلوب الراقي لماذا جئت يا ابنة زيوس حامل الدرع ؟ أجبت تشلهدى عجرفة أجاممنون ابن أترويس الدنيئة . ولكنني ألؤلها بصراحة واعتقد أن هذا ما سيحدث ، إن غروره سيكلفه حياته يوما ما .

وتتابع أحداث القصة فتخبره أثينا كيف أنها جاءت لتطلب إليه أن يهدي من نضبه وليغف عنها سيدهما ن لاخيليس يوما ما في مقابل هذه الإساءة الثلاثة أو أربعة أمضات ما يأخذ منه أجاممنون ،

وقد أطلع أخيليس بالطبع "لأن هذا أفضل" كما قال باختصار . وعادت أثينا إلى أوليمبوس ، أما أخيليس فقد انفجر غيظه في أجاممنون وبدأ بقوله "أيها السكر الذي له وجه كلب وللب غزال .

على حياة الآخرة فى هاديس ويقول أخيليس بطل طروادة، "إنى أفضل أن أكون عبداً على الأرض على أن أكون ملكاً فى هاديس".

ونجد فى الإلياذة أيضاً فكرة ترتيب الآلهة وعلى رأسهم زيوس Zeus وهى فكرة أيونية وعلى الرغم من تصوير هوميروس الآلهة تصويراً بشرياً بعيداً عن الحكمة والأخلاق - كما ذكرنا إلا أن إشارته إلى وقوع الأحداث حسب خطة زيوس فى حرب طروادة إنما ترمز إلى كبير الآلهة باعتباره مصدر النظام والقانون ، ولما كانت الآلهة هم الصور الرمزية للقوى الطبيعية فيمكن على هذا النحو النظر إليهم من زاوية أخرى غير الزاوية البشرية، بحيث يشيرون فى مجموعهم إلى مجموعة العوامل الميتافيزيقية والطبيعية التى تتحكم فى حياتنا الأرضية ومعنى هذا أن جميع المظاهر الطبيعية تخضع لقوانين ضرورية ، وهذه الحقيقة الجوهرية كان لها أكبر الأثر فى قيام الفكر الفلسفى عند اليونان ، ونلاحظ أيضاً أنه على الرغم من ذبوع الأفكار والمعتقدات السحرية ، والخوف من الأرواح الشيطانية الخبيثة وخصوصاً عند الطبقات الدنيا فى الفترة السابقة على تأليف الأشعار الهومييرية - إلا إننا لا نجد صدًى كبيراً لهذه التيارات فى أشعار هوميروس وعلى العكس من ذلك - كما سبق أن ذكرنا - نجد تمجيدها للحياة تحت الشمس واعتبار أنها أهم وأحق بالنظر من الحياة الأخرى أو الحياة التى ترتبط بأسبابها بالأفكار والآراء الغيبية.

وبالإضافة إلى ما تقدم فإننا نجد فى الإلياذة نظرات متفرقة عن الكون ونظامه وطائفة من المحاولات القصصية لمعرفة أصل الشر والخطيئة غير أن هذه الأفكار لم تكن سوى تعبيرات - لا رابط بينها - عن تجارب عملية لا ترقى إلى مستوى التأملات الميتافيزيقية

وعلى أية حال فقد اتضح لنا كيف أن الإلياذة لم تكن عملاً أدبياً فحسب؛ بل كانت تمهيداً أصيلاً لنشأة الفكر الفلسفى عند اليونان من حيث أنها كانت ميداناً لظهور فكرة القانون العام Logos التى ستكون عماد الفلسفة فى جميع مراحل تطورها.

## ٢ - هزود Hesiod

ننتقل إلى صرورة أخرى من صور النتاج العقلى المبكر عند اليونان ونجدها عند هزود شاعر الملاحم، وهو أول شخصية معروفة فى الأدب اليونانى لا نزاع حول حياته وإنتاجه. كان هزود يشعر بأنه ينتهى إلى عصر متأخر أشد إظلاماً من عصر هوميروس، أما عصر الإبطال الذى تغنى به هوميروس فهو يقع فى نظر هزود - بين العصر البرونزى والعصر الحديدي وهو أكثر سموا وإشراقاً من هذا العصر الحديدي، وهذا الأخير، أى العصر الحديدي يعتبر بدوره اسمى من عصر هزود، ومن ثم فقد أدى به تصور هذا - الذى يجعل من عصره مرحلة تأخر وظلام فى تاريخ الإنسانية - إلى أن ينقلب إلى التشاؤم ولقد كان هزود يشعر من يقرأه أو يسمعه بأنه إنما يغنى لطبقة أخرى غير الطبقة التى توجه إليها هوميروس بأشعاره

فبينما كان هوميروس يوجه أشعاره إلى الأمراء الأخيين، تجد هزود يستوجه بها إلى الرعاة والرجال العاديين، ذلك أن تمجيد الأمراء لم يعد يهم عامة الناس فى عصره، وقد تضمنت أشعار هزود أيضاً طائفة من القصص القديمة ذات الطابع الوحشى الخفيف مما كان ينبذه هوميروس ويعرض عن سرده فى أشعاره

وأهم ما عرف عن هزود محاولته فى كتاب "أصل الآلهة" إخضاع آلهة الأساطير لنظام واحد، فأدخل فى هذا النظام آلهة الأخيين، وقد ذكر هيرودوت أن هوميروس وهزود قد وضعاً نظاماً لآلهة اليونان، أوضحاً فيه أسماء الآلهة ومراتبيهم، ووظائفهم، وقد استطاع عامة الناس من الميوانيين أن يتعرفوا على آلتهم وأن يروهم فى صور بشرية من خلال كتاباتهما، غير أننا

نجد فى قصص هزود عن الآلهة صورا غير محقولة بل ومثيرة للاشمئزاز فى بعض الأحيان، الأمر الذى أدى إلى استخفاف الناس بهم فى نهاية المطاف، وإلى شعورهم بأن هذه الزمرة من الآلهة المارقة لا يمكن أن تشبع مطلبهم الدينى، وتثبت إيمانهم بعدالة السماء، وكان هذا الشعور بالثورة على الآلهة هو الذى أدى إلى حركة الإحياء الدينى التى تعثرت فى ظهور اللاهوتيين وبالإضافة إلى ما تقدم فإن أشعار هزود قد تضمنت بذور العلم اليونى، فنجد لديه فى كتاب " الأيام والأعمال " صورة عن العالم أكثر وضوحا من تلك التى قدمها هوميروس، فهو يرى أن الأرض مستديرة الشكل، وتقع بين حدى النور والظلمة، أما الشمس فإنها تختفى كل مساء وراء سلسلة من الجبال تقع على حدود العالم، وتغطس الشمس فى المحيط لتعود فتظهر من جديد فى اليوم الغالى، وهكذا يتعاقب الليل والنهار، فتظهر من هذا التعاقب الأيام والشهور والأعوام .

أما أصل هذا العالم — كما يرى هزود — فإنه يرجع إلى خليط غامض Chabos تتكون منه الموجودات بمل قوة توليد دافعة يسميها هزود Eros أى الحب .

يتضح إذن أن هزود قد أضاف بأقواله هذه الجديد إلى أفكار اليونانيين عن الكون ونظامه ونحن نجد فى كتاباته أولى المحاولات للصياغة المنهجية للآراء، إذ هو يحاول — على حد قوله — الكشف عن الحقيقة، لا سرد الأكاذيب، فهو يقول: "إننا لا نعرف فقط كيف نروى قصصا كاذبة، تبدو كما لو كانت صادقة، بل نعرف كيف نسردها ما هو صادق حينما نريد ذلك".

وعلى العموم، فإن آراء هزود تتميز بطابعها التشاؤمى، فهو يفترض أن العالم يمر بخمسة عصور، يحدث خلالها تطور تدريجى، إلى أن تختفى العدالة من على سطح الأرض، وقد دفعه هذا الاتجاه فى تفكيره إلى الاهتمام بدراسة الأخلاق

وأخيرا فإن آراء هزيود الطبيعية تجعله همزة انوصل بين كتابات  
فوميروس والفلسفة الطبيعية عند اليونان

### ٣ - طبقة اللاهوتيين<sup>(١)</sup> :

ومما ساعد أيضا على نشأة الفلسفة خلال القرنين اللذين تليا ظهور  
انتاج هزيود، ذلك التحول الهام الذى طرأ على الحياة السياسية عند اليونان،  
إن أن ظهور شخصية الفرد فى الحياة العامة أدى إلى تثبيت دعائم الديمقراطية  
وأدى من ناحية أخرى إلى الثورة على العادات والتقاليد الرعية واستبدالها بنظم  
أخرى منبثقة من العقل البشرى لإرضاء حاجات الأفراد الشمورية، ولكننا نجد  
من ناحية أخرى أن هذا الاضطراب السياسى وتلك الثورة على المفاهيم القديمة  
قد صاحبهما نوع من القلق والشعور بالخوف من غضب الآلهة مما دفع  
بالمجتمع اليونانى إلى تلبس أفكار غريبة عليه، كالزهد والاعتقاد فى الخوارق  
والمعجزات والثقة فى رجال التصوف، فكان هذا إيذانا بظهور من يسميهم  
أرسطو بطبقة اللاهوتيين ومنهم أبينيدس<sup>(٢)</sup> الكريتى المعاصر لمولون<sup>(٣)</sup>  
(٥٩٦ أو ٥٩٣ ق.م وهو الذى أقام الطقوس لإنقاذ أثينا من الطاعون، ومنهم  
فرسيدس<sup>(٤)</sup> الذى أشار إليه أرسطو فى كتاب ( دستور أهل ساموس ) الذى لم  
يصلنا ، وقال عنه إنه ادعى النبوة ويقال إن فرسيدس هذا كان على صلة  
بالميثافورية فى نشأتها الأولى ، ويظهر أنه كان على علم بمؤلفات  
انكسماندريس<sup>(٥)</sup> وعرف له كتاب الكهوف السبعة الذى تأثر به أفلاطون فى  
محاورة فيدون.

(١) طبقة اللاهوتيين Theologians

(٢) أبينيدس الكريتى Epimenides

(٣) مولون Solon

(٤) فرسيدس Pherecydes of Syros

(٥) انكسماندريس Anaximander

لم يلبث هذا التيار الصوفي الغربي على المجتمع اليوناني أن أدى إلى ظهور دين جديد هو دين إزله ديونيسوس<sup>(٢)</sup> وقد نشأ هذا الدين في تراقيا وتغلغل فيما بعد في العالم اليوناني والتقى حوله أتباع كثيرون ، وقد ارتبط هذا الدين الجديد بشخصية شاعر في تراقيا اسمه أورفيوس ، ونجد أول إشارة إلى أورفيوس عند أفلاطون في " الجمهورية " وفي " المادية " " وأقراطينوس " " وديماس " وفي كتاب " القوانين " ويشير أرسطو في كتابة " تكوين الحيوان " إلى الأورفية ، ويذكر أن من مبادئها الاعتقاد بأن أعضاء الجسم الحي توجد متفرقة قبل أن تلتئم وقبل أن يتكون الحي نفسه ، وأقدم أسطورة وصلتنا عن الأورفية هي أسطورة نزول أورفيوس إلى الجحيم ، حيث يحصل على إذن للبحث عن زوجته التي فقدها هناك ، ولكنه يعود دون أن يكلف نفسه مشقة العناء ، في استمرار البحث عنها مما يثير تهكم أفلاطون عليه وتوى الأورفية أن للبشر طبيعتين : طبيعة خيرة تتمثل في نفس الإنسان ومصادرها ديونيسوس نفسه ، وطبيعة شريرة تتمثل في جسم الإنسان ومصادرها طائفة من الآلهة الأشداء يسمون " باليطيان " والنفس تظل سجين في البدن : عقابا لها على خطأ اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الآلهة ، والنفس أيضا ليست آلة للجسم ، ولكي تتطهر من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادات في مدى آلاف السنين وهي في طريقها هذا للخلاص من الشر نحتاج إلى مرشد روحي ، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للأتباع والمريدين في عصره ، وقد كان على القابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قربان دموية.

ويلاحظ أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم مذهب وحدة الوجود ؛ ولكنها لم تحاول أن تجد حولا منطقية لمشكلة التضاد بين

(١) الأورفية Orphicism

(٢) ديونيسوس Dionysus .



المادة والعقل وبين الله والعالم ، بل إنها على العكس من ذلك قد عبرت في وضوح عن الثنائية الشرقية في مظهرها الأخلاقي والديني ، ومن ناحية أخرى كان لسيطرة فكرة التناسخ على أتباع الأورفية أثر كبير في تقريب هذا الدين من الفيثاغورية فيما بعد ، ويمكن القول على وجه العموم إنه على الرغم من تأثير الأورفية و الفيثاغورية على الفكر اليوناني إلا أن هذا التأثير لم يفلح في تأخير ظهور الفلسفة ، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك في الدين اليوناني القديم ، أمكن معها الفلاسفة أن يتحرروا من تأثيره إلا أننا نجد بعد ذلك في تاريخ الفلسفة صراعاً ظاهراً بين هذه النزعات الصوفية انغريبية على الفكر اليوناني ، وبين الاتجاه العقلي المحض الذي يتلاءم مع طبيعة هذا الفكر .

## ٥ - الحكماء السبعة :

ويمكننا أن نقسم مرحلة التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية إلى فترتين :  
الفترة الأولى هي فترة ظهور الديانات الشرقية وظهور من كانوا يسمون "باللاهوتين" أما الفترة الثانية فهي فترة ظهور الأمثال والحكم شعرا ونثرا ، وقد نسبت أقوال كثيرة إلى الحكماء السبعة وهي حكم عملية وضعت في قالب نصائح مثل أعرف نفسك بنفسك (ومن الصعب أن تكون شريفاً) (ستندم إذا دخلت السجن من أجل غيرك ) وقد اختلفت الأقوال وتضاربت الروايات حول شخصيات الحكماء السبعة ولكننا نعرف من بينهم سولون المشرع وطاليس الفيلسوف اللطفي .

## رابعاً : المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة اليونانية

تبين لنا من استعراضنا للعوامل التى ساعدت على التمهيد لنشأة الفلسفة عند اليونان، أن هذا الإنتاج العقلى الجديد قد جاء ليسد الفراغ الذى شعر به اليونانيون بعد أن انحسرت سلطة الدين وأخذت قيمه وكذلك العادات والتقاليد والمثل الأخلاقية تنهار بالتدريج

وقد بدأ المفكر اليونانى بالنظر فى العالم المحيط به، وكان لزاماً عليه أن ينقض الآراء الأسطورية القديمة التى كان أصحابها يدعون أنهم يفسرون بها مظاهر الكون، ثم يقيم مكانها تفسيراً علمياً جديداً يخضع لدواعى العقل والمنطق؛ ثم أخذت مشكلة المعرفة طريقها إلى الظهور فيما بعد، وكان المنطق خير تعبير عن هذه المشكلة، وحينما أهدر السفسطائيون القيم الأخلاقية بعد أن أثاروا موجة عاتبة من الشك حول المعرفة وموضوعاتها كان ذلك مؤذناً بمواجهة مشكلة الأخلاق والمعرفة. وكان من الطبيعى - بعد أن تمضى الفلسفة فى طريقها المحترم - أن يلتقى بها رافدها الأساسى وهو علم ما بعد الطبيعة، حيث تبحث المشكلة الإلهية، وبذلك نجد الفلسفة اليونانية وقد اكتملت مشكلاتها الطبيعية والأخلاقية والإلهية ومبحث المعرفة بعد أن ظهرت كتابات أرسطو. أما الفترة التى تلى أرسطو وتستمر إلى نهاية عهد مدرسة الإسكندرية، فلم تكن فترة ابتكار فكري، بل كانت فترة تخير وتلفيق وشروح وتعليقات، لم تسجل فيها إضافات جديدة إلى ما سبق أن أنتجه العقل اليونانى فى فترة الازدهار

ومما تقدم يتضح لنا أن المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية هى مرحلة النشأة، وسنرى أنها تنتهى عند سقراط، أما المرحلة الثانية وهى مرحلة الازدهار، فإنها تبدأ من سقراط لتنتهى مع اكتمال مذهب أرسطو، وهاتان المرحلتان تتعطل فيهما فترة الابتكار والبناء. أما المرحلة الثالثة وهى المرحل الهلنيسية فإنها مرحلة اجترار واقتداء وتتمثل فيها فترة خمود

العبرية الفكرية اليونانية ، وجمود العقل وانتهاء الفلسفة إلى نوع من الجدول اللفظي العقيم الذى يتسم به عصر الركود

## ١ - الفلسفة السابقة على سقراط :

امتدت هذه الفترة منذ أوائل القرن السادس ق.م إلى منتصف القرن الخامس ق.م وكان محور التأملات الفلسفية فى هذه الفترة الكون والطبيعة Cosmos ، فهى فلسفة طبيعية تتناول جوانب الكون بالدراسة والتفصيل ، وقد وضعت فى مدارسها المبادئ الأولى للدراسات الفلسفية عن الكون ، تلك التى تناولها الفلاسفة فيما بعد بالتفصيل ، وقد انتهت هذه الفترة بحركة فى الاتجاه المضاد محمل لواءها السفسطائيون واستهدفت "الإنسان" كمركز للدراسات الفلسفية ، وكان لحركتهم الفضل الأكبر فى توجيه النظر إلى دراسة الطبيعة الإنسانية من النواحي العقلية والأخلاقية وإثارة اهتمام المفكرين بمشاكل الحياة العملية

## ٢ - الفلسفة السقراطية :

اهتم سقراط بالجانب الأخلاقى فى حياة الإنسان ، إلا أنه بهذا الاتجاه فى الدراسة الفلسفية قد عمل على توجيه النظر إلى الجانب الالمستمولوجى فى الفلسفة وقد حاول بعده كل من أفلاطون وأرسطو تقديم الحلول الفلسفية لهذه المشكلات بالإضافة إلى المشاكل النكوزمولوجية التى أثارها المدارس السابقة على سقراط ، ويقع نشاط هذه المدارس خلال القرن الرابع ق.م

## ظهور الفلسفة الهلنستية :

وتنقسم هذه الفترة إلى مرحلتين

الأولى نجد فيها الرواقية والأبيقورية ، إلى جوار الأفلاطونية والمشاوية  
حوالى سنة ٣٠٠ ق.م ونرى كيف ترتبط النظريات الرواقية والأبيقورية بالآراء  
السابقة على سقراط أما نظريات الرواقيين والأبيقوريين الأخلاقية فسنرى أنها  
كانت امتدادا - بطريقة ما - لوقف سقراط والقرينائيين والكلبيين

الثانية نلمس فى هذه الفترة سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة  
الرومانية ، ثم ظهور الفلسفة اليهودية والقيثاغورية المحدثه ، وكذلك ظهور  
الأفلاطونية فيما بعد ، وسيطرة النصوص والأفكار الشرقية على نتائج مدرسة  
الإسكندرية الفلسفية

## الباب الأول

ظهور الفكر الفلسفي



## الفلسفة السابقة على سقراط العالم الخارجى محور الفكر الفلسفى

قامت الحركة الفلسفية الأولى عند اليونان على أكتاف أفراد من عائلات كانت لها مراكز ممتازة فى المجتمع اليونانى ، لذلك كان هؤلاء الأفراد يشتغلون بالفلسفة إلى جانب ممارستهم للنشاط السياسى ، ومن ناحية أخرى أن الفلسفة فى أول عهدها كانت مرتبطة بالعالم فلم يكن ثمة حد فاصل بين القائل الفلسفى والبحث التجريبى ، وكانت الفلسفة تضم العلوم المعروفة فى ذلك الوقت ، ويلاحظ أن الفلاسفة اهتموا فى أول الأمر بالظواهر الطبيعية قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر — أى قبل أن يتناولوا بالبحث الإدراك الإنسانى ومشكلة المعرفة

وقد تساءلوا أولاً عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء وتمثل هذا الاتجاه فى المدرسة الملطية عند طاليس وانكسمندريس وانسكيمانس ، وتجددت هذه المحاولة بأسلوب رياضى عند الفيثاغوريين ، ولكن البحث عن المبدأ الأول أثار مشكلات دقيقة عن الوجود واللاوجود ، والثبات والعدم ، والضرورة والحركة ، فتصدى هرقليطس والمدرسة الأيلية لمناقشتها

أما انطيمعيون متأخرون فقد حاولوا التوفيق بين هذه الآراء الطبيعيين الأوائل فى البحث عن المبدأ الأول للأشياء ، وبعد أن تعمقوا فكرة الضرورة وأدركوا أن هناك جواهر أزلية هى أصل الموجودات ، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر وانفصالها وتكثفها وتخلخلها إلى غير ذلك من محاولات مختلفة ، تمثلت فى مواقف كل من أنباتوقليس وديمقريطس وانكساغوراس ، وما يسترعى النظر فى مواقف هذه المدارس أنها

أولاً تناولت المادة على اعتبار أنها تتضمن فى ذاتها الحياة  
الأمر الثانى هو أن هذه المدارس لم تحاول التعرض لمشكلة الإدراك الحسى وعلاقته بالفكر إلا فى وقت متأخر عند انكساغوراس





## الفصل الأول

### المدرسة الملطية ونشأة العلم الطبيعي

امتازت هذه المدرسة بنظرتها العلمية للظواهر ، وخصوصاً ما كان يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك ، فقد كان اليونانيون وهم ملاحون مهرة دائمي الملاحظة لنجو والنجوم ، وقد أدى بهم التعمق في دراسات الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسر نشأتها والتغيرات التي تطرأ عليها ، وقد أحس أرسطو بهذا الاتجاه السائد في كتابات المدرسة الملطية فذكر لنا أنهم - أي أتباع المدرسة الملطية - حاولوا أن يبحثوا عن المادة الأولى التي تكمن وراء الظواهر الطبيعية

وإذا كان طاليس قد ارتأى أن الماء هو مبدأ الأشياء جميعاً ، وانكسندريس قد انتهى إلى القول بأن مبدأ جميع الأشياء هو " اللامتناهي " أو " اللا محدود " وانكسيانوس اعتقد أن هذا المبدأ هو الهواء ، فإن هذه الحلول لم تكن في حد ذاتها حلولاً حاسمة للمشكلة الطبيعية ، على حد قول أرسطو في الميتافيزيقا (١)

طاليس

#### حياته :

كان طاليس شخصية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف ، وقد ذكر عنه ( هيرودوت ) أنه تنبأ مرة بكسوف الشمس ، وقد صدقت نبوءته بالفعل عند انتهاء الحرب التي كانت مستعرة بين الليديين والميديين وقد نسبت إلى طاليس عدة أعمال علمية منها وضعه لتقويم زمني واستخدامه للدب الأصغر

فى اكتشاف خط سير السفن وقيادتها فى البحار، وقد أورد (ديوجين) عن  
طاليس مجموعة من القصص تبين مدى اهتمام هذا الفيلسوف بالناحية العلمية  
ويقال إن طاليس عاش فى الجزء الأول من القرن السادس ق.م  
وتوفى (٥٤٦ ق.م)

### هذه هي :

هل حقيقة أن المبدأ الأول هو الماء كما قال طاليس وأن المبدأ هو  
مصدر كل حياة؟ نذكر أولاً أن هذه النظرية نجدناها فى صورة شذوذة عند  
هوميروس وأن كلمة (المحيط) وردت فى كتابات فيرسيدس ؛ وربما ظن  
يقصد بهذه الكلمة الإشارة إلى وجود إله لأموه (جمع مياه) الأرض والسماء.  
لننساك عن السبب الذى دفع بطاليس إلى القول بهذا المبدأ أدرك هذا  
الفيلسوف أن الماء ضرورى لحياة الإنسان والحيوان والنبات وأن شيئاً ما لا  
يمكن أن يثمر أو يتولد بدون الماء ، كما أننا نجد أن البذور الأصلية لجميع  
الأحياء تحتفظ بقدر من الرطوبة ولكن نفهم الخطوط الرئيسية لمذهب طاليس  
يجب أن نعرض لقول أرسطو بهذا الصدد ، يذكر أرسطو أن طاليس هو القائل  
" بأن الماء هو العلة المادية للأشياء جميعاً ، وأن الأرض تطفو فوق الماء ، وأن  
للغناطيس قوة حيوية وأن العالم ملىء بالآلهة"

لما معنى قول طاليس أن الماء هو العلة المادية للموجودات ؟ يقصد  
بذلك الإشارة إلى أن الماء هو المادة الأولى الخام لجميع الأشياء ، هذه المادة  
تشكل بعد ذلك وتتخذ صوراً وهيئات مختلفة ، ويجب أن نأخذ قول أرسطو  
هنا بحذر ، ذلك لأنه وضع المشكلة على طريقته وبأسلوبه الخاص ، فلما هذا  
بصدد علمه مادية أرسطية، بل بصدد مادة أولى بسيطة وليست هذه المادة  
والهولي الأرسطية، بل هى شيء يختلف عنها

وقد حاول أرسطو ، وثاوفراسطس ، وسيمليقيوس بعد ذلك أن يفسروا  
قول طاليس بالماء كمصدر الأشياء ولكن المؤرخين فيما بعد أخذوا هذه التفسيرات  
على أنها المذهب الحقيقي لطاليس ، ومن ذلك أيضاً أن أرسطو نسب خطأ

لطاليس فكرة متأخرة منه وهى فى الواقع لشخص يسمى هيبون من ساموس، وكان قد قال كطليس إن الماء مصدر للأشياء، ولكنه أقام مذهبه على أساس فسيولوجى لتأثر الفلسفة فى عهده بعنم الأحياء والطب، على عكس طاليس الذى كانت فلسفته - قسم منها - متأثرة بالميتولوجيا

لنحاول بعد هذا أن نتعرف على منهج طاليس الذى اتبعه للبرهنة على صبره. كان يريد أن يصل إلى مبدأ أول مبدى يفسر به التغيرات المختلفة التى تضرأ على الظواهر الطبيعية، فرأى أن الماء هو العنصر الوحيد الذى يمكن أن يتخذ أشكالا مختلفة، فقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية، أو إلى مادة جامدة كالتراب والفلج، ويذكر طاليس أنه رأى بنفسه كيف تتم هذه التحولات فى الطبيعة، وكيف أن هذه التحولات تبدأ من الماء لتعود إلى الماء، فالماء يتحول بفعل الحرارة إلى بخار، ثم يعود ليتساقط على هيئة مطر، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب، كما تشاهد مثلا - عنى حد قوله فى تكوين الماء لدينا النيل، ويعود التراب فيتحول إلى ماء كما نشاهد فى الينابيع الأرضية مثلا، ومن ناحية أخرى فقط أوحى إليه ظاهرة التبخير القول بأن الرطوبة المتصاعدة من البحر على هيئة بخار هى التى تحتفظ نار الأجسام الإلهية السماوية. هذه إذن خلاصة آراء طاليس وتفسير الطبيعى للوجود

تتناول بعد هذا رأيا آخر ينسب أرسطو إليه وهو قوله بأن العالم ملئ بالآلهة، ويفسر أرسطو هذا القول بأن طاليس ربما يعنى بذلك أن للعالم نفسا، مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون، وقد عاش بعد طاليس بوقت طويل، وكذلك فسر المؤرخ أيتيوس هذا القول أيضا بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم، وجاء شيمشرون أيضا فيما بعد وقال إن طاليس كان يقول بعقل إلهى أوجد الأشياء من الماء، وعلى الجملة فإنه يمكن أن يقال أن هذه العبارة التى وردت على لسان طاليس تعبر عن الاتجاه الذى كان سائدا بين الفلاسفة انطباعيين

آنثني، وهو الذي كان يرى في المادة قوة حيوية دافعة<sup>(١)</sup> ويمكن من ناحية أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنها منسوبة إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء الصعبة أكثر من كونه مؤسسا للمدرسة الملتية الفلسفية، ومثل هذه العبارة تنسب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة، لذلك لا يمكن الاستناد إليها لتكوين أحكام فلسفية عامة، وعلى أي حال لسنا ندرى على وجه التحديد هل استطاع طاليس أن يقيم حدودا فاصلة بين المادة الخائفة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم، أما الذي فعله طاليس حقا فهي تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود

## ٢ - انكسمندريس

كل ما نعرفه عن هذا التلميذ وصلنا عن ثيوفراستس الذي ذكر أن انكسمندريس كان صديقا معاصرا لطاليس، ولكن سبليقيوس يقول إنه تلميذه وخليفته، وذكر أيضا أن انكسمندريس يقول بأن "اللامتناهي" هو العلة المادية والعنصر الأول في وجود الأشياء جميعا، ورفض القول بأن هذا اللامتناهي ماء أو أي عنصر آخر، إذ أنه في نظره جوهر مختلف عن كل هذه العناصر، وهذا اللامتناهي أزلي لا زمن له تصدر عنه كل السماوات والعوالم الموجودة في هذه السماوات والحركة الأزلية هي أصل هذا العالم، ولكن انكسمندريس لم يحاول أن يبين علاقة هذه الحركة الأزلية بالحركات اليومية للعالم، كما فعل أرسطو فيما بعد، ولم يوضح أيضا حقيقة التغير أو التحول في المادة، وهل هو مصدر الأشياء؟ بل قال فقط أن الأضداد تنفصل شيئا فشيئا عن "الجسم اللامحدود" وهكذا تتكون الأشياء. هناك إذن - على رأي انكسمندريس - شيء أزلي

(١) Animisme وهو مواقف أو فكرة يرى أصحابها أن الثور منبث في جميع أشكال المادة، وأن الطبيعة ملهنة بالنفوس التي لا تحل فقط في الحيوان والنبات بل في الجماد أيضا.

لا يفنى هو مصدر الأشياء جميعا وترجع إليه هذه الأشياء ، فهو معين لا ينضب ترجع إليه بواقى الموجودات لتعود ثابتة فتصبح موجودات خيرة والنواقح أن موقف انكسندريس تطور طبيعي لفكرة طاليس ، لقد رأى انكسندريس أن الماء لا يمكن أن يكون مصدرا لجميع الموجودات ولا بد أن تكون انملة الأولى شيئا عاما يقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الأضداد وإذن فقد قال بالامتناهى السابق على العدم ، أما هذه المادة اللا محدود - وهي غير الهول التى تكلم عنها أرسطر فيها بعد - فإنها تشتمل على الأضداد ، ويظل النزاع مستمرا بين هذه الأضداد ، إذ أن كل منها يحاول التغلب على ضده ، فيتغلب الحار على البارد فى فصل الصيف مثلا ، ويحدث العكس فى فصل الشتاء ، وينتهى هذا الصراع فى الغالب لصلحة أحد الطرفين لدة موقعه ليعود فيتلاشى فى المادة الأولى أما فكرة صدور هوال متعددة عن هذا اللامتناهى فقد أثار مناقشة بين مؤرخى الفلسفة ، فهل تصدر هذه العوال المختلفة فى وقت واحد ، أم أن كل عالم يعدر على حدة ويليه عالم وهكذا ؟ وقد فسر أيتوس هذه العوال على أنها الآلية

### ٣ - انكسيمانس :

قال عنه ثاوفراسطس إنه كان زميلا ومعاصرا لأنكسندريس وإنه لم يوافق هذا الأخير على أن الجوهر الأول لا متناه وقال على العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو الهواء<sup>(١)</sup> ومن هذا المبدأ تصدر الأشياء جميعا بما فى ذلك الآلهة والموجودات الإلهية وهذا الهواء ليس مريثا لنا ونكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته والهواء فى حركة دائمة لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما ، واختلافه فى الموجودات المتكررة يكون بفعل التكاثف والتخلخل<sup>(٢)</sup> ، فعندما يتمدد يتخلخل ويصبح نارا ، وعندما يتكاثف يصبح

(١) pneuc - soufflé النفس

(٢) التكاثف والتخلخل condensation and rarefaction

ريحت ، وعندما يقترب يصبح سحباً ، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء تراباً ، وإذا تكاثف هذا التراب فوق ذلك أصبح صحرا والى فالتغيرات التى تطرأ على المبدأ الأول هى تغيرات كمية ، وقد قال انكسيمانس أيضا بفكرة تعدد الموائم ، واختلف المؤرخون فى تفسير قوله بالهواء كمنبأ أول ، وهل يقصد بهذا القول "الله" لأنه أردف صفة الألوهية إلى الهواء ؟ أم أنه يقصد بالهواء ظاهرة طبيعية بحتة ؟ ولكن من يؤكد أنه يتكلم عن الآلهة الذين يأتون الى الوجود فى فترات مختلفة ثم يختلفون كما ذكر عنه ذلك القديس أوغسطين فيما بعد ويحمل القول إنه كان لأنكسيمانس تأثير على الفلاسفة فيما بعد وعلى الأخص على الذريين منهم ، وكان مذهبه أيضا نتيجة حتمية وتطورا طبيعيا لأراء المدرسة اللطية ، فهو بعد بالفعل آخِر ممثل لهذه المدرسة ، والمعبر الحقيقي عن نظرياتها فى تفسير الكون إذ أن فكرة العناصر الأربعة قد اختصرت فى عهده لتصبح فيما بعد التفسير السائدة لمظاهر الطبيعة فى الوجود.

## الفصل الثاني

### الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضى

الفيثاغورية فلسفة رياضية كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية، وقت تضاربت الأقوال حول منشأها ومن يديها وأصبح من السبيل حقا أن نميز بين الحقيقة والخيال فهنا يورده المؤرخون من أساطير عنها، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن هذه الجماعة كانت تدين بمبادئ سرية يحرم على أتباعها إذاعتها على الجمهور، وبالإضافة إلى هذا نجد أن الفيثاغورية كطريقة صوفية قد اندمجت مع تعاليم الأورفية ولم يكن من الممكن التمييز التام بين تعاليم كل من النحلتيين إلا عن طريق ما التزمه الفيثاغوريون من تفسير رياضى للوجود

وشئت أمر لا يجب إغفاله، وهو أن الفيثاغورية قد جاءت فى موضعها الصحيح من حقائق تطور الفكر الفلسفى عند اليونان، وذلك أن العقل اليونانى بعد أن اتجه إلى المحسوس الخارجى، يتلمس الحقيقة فى ثناياها، اكتشفت أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين وأن الرياضه هى التى تترجم عن هذا النظام، وكان على الفيثاغوريين أن يقوموا بهذا الدور، وأن يكشفوا ما تنطوى عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعداد وأنظروا كما سنرى وهنا نجد أن الفلسفة قد تخطت دور الطفولة المبكرة فنفذت إلى صميم المحسوس لتكشف عن حقيقة تتجاوزها إلى نوع من التجريد الوسط وهو التجريد الرياضى. وسنرى - فيما بعد - كيف تتخطى هذا التجريد إلى درجة أبعد منه مدى عندما تستخدم التجريد الميتافيزيقى فى بحث قضايا الوجود ومشاكله

وإن فلا يمكن تجاهل الدور الذى لعبته الفيثاغورية فى تاريخ الفلسفة اليونانية رغم ما يحيط بها من أساطير وقصص خيالية

وأهم مصادرها عن فيثاغورس وطريقته ما أورده الأتباع والمريدون مثل  
 ارستوكسينوس<sup>(١)</sup> وقد كان على صلة بالطبقة الأخيرة من الفيثاغوريين وذكر  
 عنهم بحمل آرائهم العلمية وثمت طائفة ثانية من المؤرخين للفيثاغورية وهم  
 المعاصرون لفيثاغورث أو الذين خالطوا أتباعه عن كثب ، ومن هؤلاء نجد  
 إكسمانوفان الذى ينتقد فيثاغورس بشدة بسبب قوله بالتناسخ<sup>(٢)</sup> وهرقليطس  
 انذى وجه إلى الفيثاغوريين واعتقاداتهم نقدا مريراً ، وأما أنباذوقليس فإنه بمسور  
 فيثاغورث كشخص يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات الخارقة للطبيعة

أما الطائفة الثالثة من المؤرخين الفيثاغورية فهم المتأخرون ، وشخص  
 المذكور منهم ثيوفوريوس وبامبليخوس الأفلاطونيين المحدثين ، وكذلك ديوجين  
 اللائرسى وهؤلاء يرسون لنا صورة أسطورية مكتملة لشخصية فيثاغورس الذى  
 عرفت عنه طائفة من المعجزات والخوارق

ونحن نعرف أيضاً أن أفلاطون اهتم بالفيثاغورية سواء من ناحية  
 تعاليمها الرياضية أو من ناحية مبادئها الروحية ، ومع ذلك فقد أشار أفلاطون  
 إلى فيثاغورس فى الجمهورية مرة واحدة<sup>(٣)</sup> حيث ذكر أن فيثاغورس هذا قد  
 اكتسب محبة أتباعه وتلاميذه ، وأنه كانت له طريقة عرفت عنه وسميت  
 بالفيثاغورية ، وقد كانت موجودة فى عصر أفلاطون

وقد أشار أفلاطون أيضاً إلى الفيثاغوريين كجماعة فى موضع آخر من  
 الجمهورية<sup>(٤)</sup> حينما ذكر أنهم يربطون الموسيقى بعلم الفلك ، وبالإضافة إلى  
 هذا نجد أن أفلاطون يورد أسماء بعض الفيثاغوريين فى محاوراته دون أن يشير  
 إلى صفتهم وذلك مثل ايشكراتس ، وفيلولائوس ، وتيماوس ، بل إنه يجعل  
 اسم تيماوس ، عنواناً لمحاورة كاملة عن تكوين العالم الطبيعى ، ويورد فيها

Aristoyenos of Taras (١)

(٢) يذكر هيرودوت أن فيثاغورس استعار نظرية التناسخ من قدماء المصريين

(٣) الجمهورية - الكتاب العاشر ، فقرة 600b

(٤) الجمهورية - الكتاب السابع فقرة ٥٢٠



مجممل نظريات العلم الطبيعي فى عصره مختلطة بآراء الفيثاغوريين الطبيعية والرياضية

ويبدو أن أرسطو أيضا كان متحفظا فى ذكر أخبار الفيثاغوريين وآرائهم رغم أنه ألف رسالة صغيرة عنهم لم يصلنا منها سوى بضع فقرات وهو يشير إلى الفيثاغوريين بقوله "إنهم رجال من إيطاليا يسمون بالفيثاغوريين" ونجده حينما يتعرض لتقد نظرية المثل فى الميتافيزيقا ، يرجع نظرية المشاركة الأفلاطونية إلى نظرية المحاكاة الفيثاغورية على ما سيتضح لنا حين الكلام عن نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية

تبين لنا إذن كيف تضاربت الأقوال عن حقيقة مذهب الفيثاغوريين و تعاليمهم ، وقد أشرنا إلى أنهم كانوا يتمسكون بسرية معتقداتهم ، ولهذا لم ترد إلينا كتابات فيثاغورية قديمة تلقى الضوء على آرائهم ، وقد كان فيثاغورس يجرم كتابة أقواله ، ويكتفى بما يلقى عليه على أتباعه من تعاليم شفوية يتناقلها المريدون ويحتجون بها ويستندون إليها فى مواجههم الروحية ، ولم يتيسر تدوين هذه الآراء إلا فى وقت متأخر وفى عهد مدرسة الإسكندرية بالذات

### حياة فيثاغورس :

قضى فيثاغورس الشطر الأكبر من حياته الأولى ، فى ساموس ، فى ظل حكم بوليسكراتيس (٥٣٢ ق.م ) وكان أبوه يدعى ميساركوس ، وقد ذكر هيرودوت وغيره من المؤرخين أن فيثاغورس قام برحلات عدة إلى مصر وغيرها من بلاد العالم القديم ، ولكن ستارا من الشك مازال يحيط بعذه الروايات المتضاربة عن أسفار مؤسس الفيثاغورية ، على أنه من المؤكد أن فيثاغورس فر هاريا من طغيان بوليسكراتيس حاكم ساموس - كما يذكر اريستوكسيتوس - واستقر به المقام فى أقريطونا حيث أسس جماعته الصوفية ، وقد كانت جماعة ذات أغراض دينية فى نشأتها الأولى ، فلم تكن تستهدف التدخل فى شئون الحكم والسياسة كما ذكر بعض المؤرخين الذين يستدلون على ذلك بما آلت إليه

الطريقة الفيثاغورية بعد ذلك من تدخل فى السياسة وحبك للمؤامرات فى إيطاليا

وقد كان فيثاغورس - وهو أبونى النشأة - يوجه تعاليمه إلى الأخيين ويدير ظهره للحزب الأرستقراطي مهملًا المثل الأعلى الإسبرطي. الذى كانت تنسده المدرسة السقراطية ، جاعلا غاية طريقته التطهر والمجاهدة للوصول إلى مرتبة القداسة الروحية ، الأمر الذى نشأ معه تقارب حقيقى بين الفيثاغورية والأورفية ، رغم أن الفيثاغوريين كانوا يتجهون فى عبادتهم إلى الإله " أبوللو " بينما كان " ديميسوس " إله الأورفيين

وعلى الرغم من أن التعاليم الأساسية الفيثاغورية ، كانت ذات طابع دينى بحث كما ذكرنا - إلا أن اتباع هذه الطريقة تنسبوا - فيما بعد - على المدن الآخية ، وتدخلوا فى شئونها ، فأدى ذلك إلى إحراق بيوتهم وضدهم من إيطاليا حيث توفى سنة ٤٩٦ ق.م على أن اتباعه ما لبثوا أن عادوا إلى إيطاليا بعد ذلك وعادوا التدخل فى شئون الحكم وكان لهم تأثير عظيم فى سياسة المدن وتسيير شئونها إلى عهد متأخر

### تعاليم الفيثاغوريين :

لقد اختلطت تعاليم الفيثاغوريين الروحية بأرائهم العقلية ونظرياتهم الرياضية ولكن غلبة الاتجاه الرياضى على اتباع هذه المدرسة جعلت المؤرخين يطلقون اسم " فيثاغورى " على المشتغلين بالرياضيات منهم فحسب أما التعليم أو الوصايا الروحية التى عرفت عن هذه المدرسة فأحسبها اعتقادهم بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان ومن ثم فهم يحرمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل اللحم ، وينكر بعض المؤرخين أنهم كانوا يمتنعون فقط عن أكل لحم الحملان وشيران الحرث ، وما ذبح على النصب من قربان مقدسه للألهة

ومن وصاياهم :متنع عن أكل البقول -- لا تلتقط ما يسقط على الأرض  
لا تلمس ديكاً أبيض -- لا تكسر الخبز -- لا تسير فوق عارضة طريق -- لا تأكل  
من رضيع بأكمله -- لا تقطف زهرة من أكليل -- لا تجلس على كيل -- لا  
تسكن مع عصفور تحت سقف واحد -- لا تترك أثار القبر على الرماد المحترق  
بل سو الرماد لتضييع أثار القبر من على الرماد عندما تنفض من السرير لا  
تترك أثار ضغط جسمك عليه

ويبدو من هذه الوصايا أن الفيثاغوريين قد ضمنوا تعاليمهم الكثير من  
آراء اللاهوتيين ومحترفي السحر والمؤمنين بالخرافات في عصر ما قبل الفلسفة  
وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزاً لعالم باطنية عسيفة الجذور  
مما كان الفيثاغوريون يحتفظون بسريره ويتناقلون فحواه بين الاتباع والمريدين  
مما يقتدر معه استكناه مدلولاتها العقائدية

و إذا كان الفيثاغوريون قد وجهوا اهتمامهم الأول إلى الرياضيات  
والأعداد فكيف يمكن الربط بين أبحاثهم الرياضية ومدارسهم لهذه التعاليم  
التي يغلب عليها طابع الغيبيات والنظريات ؟ إن أرسطو يؤكد أن الفيثاغوريين  
يقيم اهتمامهم بالرياضيات ثم يتنازلون قليلاً عن ممارستها النظرية والمجردة ، مثل  
قربسوس

وإذن فقد كانت الطريقة التي أسسها فيثاغورس تجمع بين حياة  
التنكف والرياسة الروحية والفكر الرياضي ، وكانت عقيدة التناسخ هي محور  
تعاليم فيثاغورس وعليها تدور مجاهدات الفيثاغوريين وحقوقهم الدينية  
ومبادئهم الأخلاقية

## ١ - عقيدة التناسخ :

لقد سبق الأورفيون الفيثاغوريين في القول بالتناسخ بحيث أننا نشك  
كثيراً فيما أورده هيرودوت من أن فيثاغورس نقل عقيدة التناسخ عن المصريين  
القديماء ، إذ أنها كانت منتشرة في البيئة اليونانية قبل أن يعتنقها

الفيثاغوريون ، ولو أن الأورفية قد جلبوها من الشرق كما تذكر المصادر التي تزعم نشأة الأورفية وانتشارها في العالم اليوناني

ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظري فحسب ، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص في الحياة ، وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين في الغاية التي يستهدفونها من التناسخ - وهي تحرير النفس من هجلة الميلاد أى من دائرة الولادات المتعددة وخلصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة ، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية - إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التي كنز يلتزم بها الفيثاغوريون في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعا عقليا أخلاقيا عند الفيثاغوريين.

وقد أشار هرقليطس إلى أن فيثاغورس هو أول من ميز بين أنواع ثلاثة من الحياة: الحياة النظرية والحياة العملية وحياة التأمل والعكسوف على الذات<sup>(١)</sup> ، ومهما كانت صور الحياة التي نحيهاها إلا أننا يجب أن نسلم بأننا غرباء في هذه الدنيا وإن الجسم الذي يربطنا بها إن هو إلا مقبرة للنفس ، ومع ذلك فلا يجب أن نتخلص من هذه الدنيا بالانتحار فما نحن إلا قطيع في كنف الإله ، هو راعيها ، ومن ثم فليس لنا الحق في الهروب بدون مشيئته ويضرب فيثاغورس مثلا يبين فيه أنواع الحياة الثلاث فيقول أنه يوجد ثلاثة أنواع من البشر يشبهون تماما الأصناف الثلاثة من الناس الذين يهرون إلى الألعاب الأولمبية وأخص صنف من هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الألعاب لممارسة البيع والشراء وأعلى منهم درجة ، الأفراد المتبارون في الألعاب ، أما انصنف الثالث وهم الذين ياتون لمشاهدة هذه المباريات فهم الأعلى درجة والأسى مكانة. فكان الذي يتصدى للعلم بالأشياء ومعرفة الحقائق دون ممارستها يعتبر في نظر فيثاغورس أسى في درجة التطهر من

(١) Apolastic life وقد استخدم أرسلو هذا التقييم الثلاثي في مباحثه الأخلاقية (م . ب)

جميع أصناف البشر ، فالعلم إذن على مختلف ميادينها هو الصورة المثلى للتطهر، والرجل الذى يهب نفسه للعلم هو المحب للحكمة وهو الفيلسوف الذى حر نفسه من عجلة الميلاء ، وهكذا ينجح فيثاغورس فى الربط بين تعاليمه الدينية واتجاهه العلمى

ولكن كيف يتم التطهر ؟ أو بمعنى آخر كيف تتخلص النفس من دائرة الولادات المتعددة وتصل إلى مقام الحكمة والعلم ؟

يرى الفيثاغوريون أن الحياة مرحلة صعبة ويتعين على كل من يريد أن يجتازها بنجاح ، أن يتلقى تدريبها منظمًا ، وأن يطيل فترات إنصمت وأن يستبطن نفسه يومياً ليختبر جوانبها وأهوائها ، ويقول أفلاطون فى فيثون<sup>(١٩)</sup> إن فيثاغورس وأتباعه يرون أن المجهود العقلى هو أسمى صور التطهر، وهو ضمن الطرق لتحرير النفس فى حياتها هذه قبل الموت البدنى وكان الفيثاغوريون يستخدمون الموسيقى والرياضة لشد أزر النفس، وقمع نزوات البدن، ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد، وتتغلب على كل ما له علاقة بالحس والمحسوس ، وقد رتب المتأخرون من الفيثاغوريين لك من النفس والبدن أساليب خاصة لتطهر من المؤثرات الخارجية فتطهير النفس يتم بالموسيقى والعكوف على الدراسات العلمية ، أما تطهير البدن فإنه يتم بممارسة الرياضة الجدية والطب ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن فكرة " الأخوة " التى نادى بها الفيثاغوريون مستمدة من عقيدتهم فى التنامخ ، ذلك أنهم يرون أن الموجودات كلها بما فى ذلك النبات والحيوان والإنسان ترتبط فيما بينها برباط وثيق ، وأنه فى مرحلة الولادات قد تنقسم النفس جسم حيوان أو إنسان آخر أو نبات مثلاً . وكان من نتائج مذهبهم هذا أن اعتبرت المرأة فى جماعتهم مساوية للرجل ولها نفس حقوقه ، وكذلك ظهر اتجاه إلى معاملة العبيد معاملة إنسانية ، ومن الناحية الاجتماعية أيضا نجد أن الفيثاغوريين كانوا لا يميزون

---

(١٩) فيثون نقرة ٦٦ ب

بين الأفراد إلا من حيث مواهبهم ، فهم يصنفون الناس حسب طياعهم ومميزاتهم ، وقد تحق هذا التدرج بين الناس فى التناسخ ، ذلك أن الصورة الجسدية التى تتخذها النفس فى ولاداتها المتعاقبة تعتمد إلى حد كبير على نوم الحياة التى مارستها من قبل ويرى الفيثاغوريون أن أعلى درجة فى الوجود الأرضى هى درجة " الشاعر المغمى " ويليه فى الدرجة الطبيعى ، ثم " الأمير وبعد أن تدر النفس بجوانب حياة قد تعود مباشرة إلى مقام الغبطة الثامنة

ويلاحظ أن تبشير الفيثاغوريين بفكرة " التطهر " جعلتهم يقيمون من أنفسهم مرشدين الناس فى حياتهم الروحية ، أى بمعنى آخر موجهين للشعب فى حياتهم بما حفزهم إلى انتطاع إلى الحكم - رغم أنهم كانوا يؤلفون جماعة دينية - وقد كانت لهم بالقل سيطرة كبيرة على منطقة إيطاليا الجنوبية حتى تغلب عليهم الحزب الديمقراطي فاعمل فيهم فى القتل والإحراق فأثروا الفرار ثم ما لبثوا أن عادوا ثانية على ما نكرنا

## ٢ - آراء فيثاغورس العلمية :

اهتم فيثاغورس بمتابعة الأبحاث العلمية السائدة فى عصره ، وكان اهتمامه موجها ناحية الرياضيات ، إذ كان غرضه من الاشتغال بها مساعدة النفس على التحرر من علائق الحس والمحسوس والتطهر من أدران البدن ، من حيث أن الفكر الرياضى يعتبر نوعا من التجريد العقلى الذى ينصب على دراسة العلاقات الرتيبة بين المحسوسات واستنباط قواعدها - ولما كان من المستحذر التمييز بين آراء فيثاغورس نفسه وآراء تلامذته فإننا سنجمل القول فى آراء المدرسة الفيثاغورية فى عهدها الأول الذى استمر إلى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م

ومن أهم آراء هذه المدرسة اعتقاد اتباعها بأن الأعداد مبادئ لأشياء جديدة ، إضافة ، طبائعها - ويبدو أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى هذا المبدأ نتيجة لاستنتاجهم الموسيقية<sup>(١)</sup>

سند أدركوا أن تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات العازفة . فاستنتجوا أن التوافق أو الانسجام الموسيقي في: تتحدد نسبة رياضية مضبوطة تترجم عن هذه الأطوال وتعين طبقة نغمه يبقى:

وقد أدى بهم هذا الكشف في ميدان الموسيقى إلى أن يتساءلوا: إذا كانت الأصوات الموسيقية يمكن أن ترد إلى أعداد ، فلماذا لا يمكن أن ترد الأشياء كلها إلى أعداد ؟ أو بمعنى آخر كأنهم يقولون : إذا كنا قد نجحنا في رد الأصوات الموسيقية إلى أعداد وهي في آخر الأمر إحساسات صوتية مثلها مثل الإحساسات الأخرى انتهى تسنل إلينا حقيقة الموجودات الخارجية ، فإنه ليس من العسير أن نجد ترجمة رياضية عن سائر ما نقابله من الأشياء الخارجية ، ذلك أنه توجد حقا أوجه كثيرة للتشابه بين الأشياء والأعداد ، وعلينا أن نكشف عن هذه النسب الرياضية التي نفس بها الأشياء كما حدث بالنسبة للألحان الموسيقية

ولكن أرسطو قد ذكر أن الفيثاغوريين لم ينجحوا في تطبيق مبدئهم القائل بأن الأشياء أعداد ، واكتفوا بإيراد أمثلة قليلة التدليل على صحة مذهبهم فذكروا مثلاً أن العدد سبعة يشير إلى الزمان الحقيقي التام ، والعدد أربعة يشير إلى العدالة والعدد ثلاثة يشير إلى الزواج .

(١) اكتشف الفيثاغوريون ما يسمى "بالطبقة" في الموسيقى Octave لامت وسط توافقي أو نسبة توافقية بين ١٢ و ٦ وهي الثماني ، أما النسبة التوافقية بين ١٢,٨ فهي الخماسي وكذلك النسبة بين ٨ و ٦ هي الرباعي ومن ثم فإن الانسجام في الألحان إنما يرجع إلى المتوسط التوافقي octave الذي كشف عنه الفيثاغوريون . The harmonic stands in close relation to the discovery of the octave.

وبذلك ترجم الفيثاغوريون الألحان بلغة رياضية بتطبيق هذه النسب - التي اكتشفوها على أطوال الأوتار التي تصدر عنها الألحان .

وعلى أية حال فإن اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التي تحدد أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية كان حافزا لهم إلى افتراض وجود مبدأ غير مبادئ ( الأعداد ) منظم للمادة ( الأوتار ) أى أن ثمة ثمانية بين سورة ومادة أو بين محدود ولا محدود ، والمحدود هنا هو العدد أو السورة أما اللا محدود فهو المادة ، وتكلم الفيثاغوريون عن اللامحدود أنتنفس مثل أنكسيماندريس ، وأشاروا أيضا إلى أن المحدود هو " النار " أما اللامحدود فهو " الظلام " فليديهم إذن مبدأن كما يقول بارمنيدس النار والظلام أى المحدود واللامحدود ، وسترى كيف يستغل أفلاطون هذه الفكرة في وصفه لتمثال بأنه خليط " في محادثة فيليبوس

وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون ولعالم السماء فلم يسلموا بوجود عوالم لا متناهية كما قال الملطيون ، بل قال أحدهم وهو بطرون petron بوجود ١٨٣ عالم مرتبة على هيئة مثلث ، وأشاروا كذلك إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية وبينها مسافات ثلاثة تشبه النسب التي اكتشفوها في الألحان الموسيقية ، وهى الرباعى والخماسى والثمانى وبذلك أثبتوا أن ثمة اتساجا بين الأفلاك السماوية الكروية الشكل

وخلص القول أنه يرجع إلى الفيثاغوريين الفضل في بيان كيف أنه يمكن التعبير عن التحصل الكائى بنسب عددية بسيطة ، الأمر الذى أدى إلى توضيح فكرتنا عن الأضداد والتعبير رياضيا وذلك كما فى تمييزنا رياضيا بين الحار والبارد ، والصوت المخفّف والصوت المرتفع

وكذلك يرجع إليهم الفضل فى اكتشاف فكرة الوسط الحسابى والوسط العدل واستخدامهما فى تعيين السلوك السوى على ما سئرى عند أرسطو .

على أن أقوال الفيثاغوريين بأن الأعداد مبادئ الأشياء لا يعنى أن هذه الأعداد هى الماء والهواء والنار والتراب أى العناصر الأربعة ، ذلك أن العدد كان فى نظرهم شيئا غير الماء الذى قال به طاليس أو اللامتناهى الذى قال به أنكسيمندريس ، أو الهواء الذى قال به انكسيمانس ، إذ أنه شيء مضاد للمادة



متميز عنها على الرغم من ارتباطه بها ، فهو الذى يحددها ويشكلها ، ويمكن القول بأن الفيثاغوريين قبلوا العناصر التى قال بها السابقون عندهم لا على أنها مبادئ للموجودات: بل على أن لها مبادئ أسمى منها إلى الوجود وهى الأعداد، وقد بحث الفيثاغوريون فى طبيعة هذا المبدأ " العدد" فوصلوا إلى التمييز بين المستقيم وغير المستقيم ، بين الوحدة والثنائية وانتهوا من ذلك إلى العدد عشرة (١٠) وهو عدد مقدس عندهم ، وكانوا يقسمون ببعض هذه الأعداد الداخلة فى تكوين العدد (١٠) مثل (١ + ٢ + ٣ + ٤) وكانوا يضعونها فى نقط على شكل هرمى <sup>(١)</sup> وقد انتهوا من بحثهم فى العدد إلى التعرض لمشاكل الهندسة ، فرأوا أن الخطوط تتكون من النقط وأن السطوح تتكون من انخطوط ، وأنه من السطوح تتركب الأجسام ، وتكلموا أيضا عن المثلث القائم الزاوية ، ولا يمكن أن نعرف بدقة هل تكلم فيثاغورث عن كروية الأرض أم أن بارمنيدس هو أول من تكلم عنها ، ولكن المعروف أن بارمنيدس هذا كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية ، فيمكن إذن أن يكون قد نقل هذه النظرية عن فيثاغورث

وقد ضل أتباع فيثاغورث يهتمون بالدراسات العلمية مع استمرارهم فى ممارسة عقيدتهم فى التناسخ ، وذلك فى جو من السرية التامة ، وكان منهم مهندسون ورياضيون وأطباء تأثرت بهم المدارس الفلسفية فيما بعد ولا سيما أفلاطون

ويلاحظ من ناحية أخرى أن حياة التقشف والتطهر التى ألزموا أنفسهم بها، وأسلوب المجاهدات الروحية التى عاشوها ، وعكوفهم على التأمل والكشف كل هذا كان له تأثيره الواضح فيما بعد على تعاليم الفرق الصوفية من وثنية ومسيحية وإسلامية بحيث أننا نجد بعض الفرق الإسلامية - التى القاتل مذهبها بالتيار الباطنى - تضع فيثاغورس فى مرتبة " الحكيم الثالثة" كأفلاطون ، وتدخله فى سلسلة أئمة التصوف وأقطاب الطريق <sup>(٢)</sup>



(١) العدد عشرة فى شكل هرمى

(٢) راجع مؤلفنا عن أصول الفلسفة الإصغرافية الطبعة الثانية دار الطلبة العرب - بيروت ١٩٦٩ .





## المدرسة الإيلية وهرقليطس

### ( نشأة ما بعد الطبيعة )

تتضح أسس مدرسة يارمنيدس إذا رجعنا إلى فلسفة كل بن اكسانوفان وهرقليطس .. وذلك أننا نجد في فلسفة يارمنيدس استمرارا وتطورا لموقف اكسانوفان في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وفي الثبات والحركة ، والوجود والميرورة ، هذه المشاكل التي تتناولها المدرسة الإيلية بالتفصيل ، وتتخطى بذلك مشكلة المدرسة الأيوفية التي كانت تبحث عن العناصر الأولى الموجود المادي

وقد كانت فلسفة يارمنيدس رد فعل معارض لموقف هرقليطس في التغيير الدائم ، ولكن طبيعة المشاكل التي يعرض هرقليطس من الوجود والتغير جعلته يقترب إلى حد كبير من الطابع العام للمدرسة الإيلية ، كما يقترب في نفس الوقت من المدرسة الأيونية لقوله بأن النار هي القوم المادي المحدد للوجود

### (١) هرقليطس ٥٤٠ / ٤٧٥ ق.م

ينحدر هرقليطس من أسرة نبيلة في مدينة أفيوس وقد تميزت شخصيته بطابع أرسقراطي، فكان يحيل إلى العزلة ويضمحل الاحتقار العامة وحتى مشاهير التاريخ لم يسلّموا من سحرته وانتقاده فقد شنع على هيزودوت وهيرودوت وفيثاغورس، لأنهم في نظره يضللون الناس بالخرافات والأساطير وكان هرقليطس يرى أن الأساطير الدينية لا تستحق الاحترام والتقدير

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هرقليطس كان فيثاغوري المذهب قبل أن ينشئ مذهبه الخاص به ، ويستدلون على ذلك من أنه كان تلميذا للفيثاغوري هيبيوسس Hypposus وأن أفلاطون يشير إلى اسمه بين شخصيات فيثاغورية معروفة ، ولكن يامبليخوس في كتابه عن حياة فيثاغورس " يتكبر صراحة انتساب هرقليطس إلى الفيثاغوريين ، ويبدو أن المؤرخين لم يتمكنوا من إعطائنا صورة كاملة من حياة هذا الفيلسوف وذلك لأنه لم يؤلف غير كتاب واحد عن الطبيعة " كما يذكر ديوجين اللايرسي في كتابه عن حياة الفلاسفة ، وأن هذا الكتاب الوحيد

لم تصلنا منه غير فقرات مقتضبة ، ويقال إنه أهداه إلى معبد أرتيميس وأنه قسمه إلى ثلاثة أقسام من العالم وعن المهارة السياسية وعن اللاهوت أما أسلوبه فقد كان غامضا مضمنا بالرموز والعبارات البهيمية - ولهذا فقد لقب " بالفيلسوف الغامض

هذه الفقرة<sup>(١)</sup>

يرى هرقليطس أن الأشياء في تغير مستمر ، وأن القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغير وهدم الثبات والتجدد المستمر ، فكل شيء في سبيلان مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق ، فالإنسان لا يستطيع أن يضع قدمه في نهر واحد مرتين لأن النهر يكون قد تغير بين الخطوتين ونحن موجودون وغير موجودين وكما يوجد

<sup>(٢)</sup> آثارنا أن نورد هنا بعض فقرات هامة عما وصلنا من كتابات هرقليطس ، لقلا عن الترجمة النونية لكتاب فيليب وفرايت عن " هرقليطس في العالم اليوناني " وقد عني وفرايت بحمها وترجمها عن اليونانية وتحاوله تفسيرها لأعتاننا صورة للتربية عن مذهب هرقليطس . ولقد صدرت الترجمة العربية مع تعليقات مستفيضة عن البرهوليس في تاريخ الفكر الفلسفي العام في مؤلف واحد أخرجه دار المعارف بإسنادة : على سامي النشار ومحمد علي أبو ريان وعبد الواحجي .

فقرات مختارة من أقوال هرقليطس حسب تركيبتها في الأصل :  
أولا : منهج البحث :

١- ينبغي أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام كنجم ، وبالرغم من أن الكلمة " اللوگوس " عام للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكان لكل منهم عقله الخاص .

٢- إن الذين يحبون الحكمة ينبغي أن يعرفوا على جزئيات كثيرة .

٣- ينبغي على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

٤- إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلا ، وأن الحكمة تكون في العحدث بالحقيقة والعمل بها ، والاهتمام بطبيعة الأشياء .

٥- إن الطبيعة تحب أن تختفي .

٦- إن الإله الذي يتحول وجهه في دلتى لا يتحدث ولا يخفى شيئا ، لكنه يعلمى رموزا لثباته : السيلان العام :

٧- كل شيء في سبيل ولا شيء يمكن ، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات .

٨- إنك لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياهها جديدة تناسب فيه باستمرار .

٩- الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة . ويجنب الرطب ، ويتحول الجاف إلى رطب .

١٠- إن الأشياء تجد راحتها في التغير .

الواحد عن الأشياء جميعا كذلك الأشياء تصدر من الواحد ، والله هو النهار  
والليل ، والصيف والشتاء ، والسلام والحرب والجوع والتبع والنار ، وهي ماهية  
الأشياء جميعا ، وهذا العالم لم تصنعه الآلهة أو البشر ، ذلك أنه وجد هكذا :  
وسيستمر هكذا ، وهو نار حية

= ٢٤- الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٦- ينبغي أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل وأن كل الأشياء لابد أن تخضع لجزيرة  
الصراع .

ثالثا : بمليات الطبيعة :

٢٨- هناك مبادلة بين جميع الأشياء والنار وجميع الأشياء كالمبادلة بين أسلح والذهب ، وبين الذهب والسلع .

٢٩- إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر ، ولكنه وجد وهو موجود ، سوف يستمر على  
الوجود ، نارا يديه تشكل نفسها بنسب منتظمة وتخبر بنسب منتظمة .

٣٠- لنار وجهان هما : الجوع والتبع .

٣١- إن النار تترك ثم تجتمع ثانية ، إليها تتقدم وتتفقر .

٣٣- أن تغيرات النار هي : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضا ، ويصير النصف الآخر برقا .

٣٤- النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء .

٤٠- ليس العالم الأكمل إلا كلمة من التفانيات لكونت بطريقة عشوائية

رابعا : النفس الإنسانية :

٤٢- النفس هي البحر الذي عنه يصدر كل شيء آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإنها أقل الأشياء جسدية ، ثم أنها في  
حالة سيال مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤- تتبخر النفوس مما هو رطب .

٤٦- النفس الجالة أحسن وأكثر حكمة .

٤٧- تجد النفوس لذتها في أن تصير رطبة .

٤٩- أن موت النفوس أن تصير ماء ، وأن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى العكس من ذلك فإن الماء من  
الأرض ، وتأتي النفوس من الماء .

٥١- من العسير أن تقاوم الرغبة المتدفقة ، وكل ما تريد سيكون على حساب النفس .

٥٢- ليس من الخير أن تحدث الأشياء للناس كما يشتهون لها ،

٥٦- الضمب هو الداء الخدس .

خامسا : الفئ النظرية الدينية :

٦١- ليس للطبيعة البشرية لهم حقيقي ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .

٦٢- إن ما هو إلهي تخطئه ملاحظة الناس ، وذلك بسبب شكهم ،

٦٤- ياترغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة ( اللوغوس ) فإنهم يجعلون أنفسهم ضدها .

٦٦- إن الخالدين يصبحون فانيين ، ويصبح الفانيون خالدين وكلاهما يعيش بموت الآخر ، ويموت حياة الآخر .

والسبب الذى دهاه إلى القول بأن النار هى العنصر المكون الموجود هو أنها أقل العناصر ثباتاً ، وهو لا يقصد بالنار هنا اللهب فحسب بل أيها الدفء والحرارة هلى وجه العموم ، ولذلك فقد سماها البخار المتصاعد

٢١- إن العدالة سوف تداهم الذين يسجون الأكاذيب والشواهد العتيقة .

٢٢- إن النار - فى قديمها - سوف تحكم كل الأشياء وتقلب عليها .

٢٣- كيف يستطيع الإنسان أن يخفى مما لا يمكن أيداً ؟

٢٤- الهائمون ليلاء السحرة ، الطليعون ن الممرضون ، ونشطار كون فى الأسرار الزئ الذى يحير بين الناس أنحرار إنفا هو طقوس غير مقدسة .

٢٥- إن عملياتهم والأشدهم الإحصائية عريض شاقة ، ولو لم تكن لغسل فى شرف الإله ديونيسيوس ، ولكن ديونيسيوس ، الذى فى شرفه يعاقبون ويقيمون أمجاداً كبيرة - يشبه هادس ( الجحيم ) .

٢٦- حين يكونون مدنين فالهـ يطهرون أنفسهم بالنـم . كذلك الذى يعشى فى الوحل ويفسل لقيه بالوحل ، ولو لاحظه أى من رجاله ، يتصرف بهذه الطريقة لاعتبر د مجنوناً ( يشير هرواقليس فى هذه الفقرة إلى الطرقتين السابقتين إلى الأورليين ) .

\*\*\* سادس : الإنسان بين الناس :

١- التفكير مشترك بين الجميع .

٨١- ينبغي على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلية ، ومن ثم عليهم أن يمتسكوا بما هو مشترك بين الجميع ، كما تمتصك المدينة بالقانونها . بل ينبغي أن يكونوا أئمة تمسكاً ، لأن كل القوانين الإنسانية ستعده من قانون إلهى واحد ، يفرض لئس حسبما يشاء ، ويتكفى كل الأشياء ومع ذلك هو أكثر منها .

٨٢- يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدريتهم .

٨٣- إن شخصاً واحداً أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى ،

٨٤- أن الناس يفضلون شيئاً واحداً على كل ما عداه ، فهم يفضلون المجد المأخذ على الأشياء الخفية ، بينما يحرم الذهباء التوسيم كالمأشبة .

٨٥- إن طغى الإلراط أكثر ضرورة من أن تظفى ناراً ،

٨٦- من المضجر أن يظل الإنسان يتكلم لئس الأشياء محكوماً بها .

٩٠- يخدع الناس فى مرفقهم بالأشياء الواضحة - كما كان هوميروس - بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق .

٩٣- ينبغي أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد ،

٩٤- همز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم يشبه الآخر .

\*\*\* سابعا : النسبة والتناقض :

٩٨- أن الاختلاف يطلب الاندلاف ومن الاختلاف يأتى أجمل اختلاف .

٩٩- بالتموض تظهر أصحة ، وبالشر يظهر انحر بجلية أسرور وكذلك بالجوع يظهر الشيع ، وبالتعب تظهر الراحة

١٠٠- ما كان الناس يعرفوا اسم الددالة لو لم تحدث هذه الأشياء .

١٠٤- أجمل قره ليحب بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبد فرداً إذا قورن بالإله : فى الحكمة والجمال وكل شىء آخر .

ولتكون الأشياء من النار ثم تعود إليها وهكذا ، ولما كان لا يوجد أى شيء ثابت على الإطلاق ، فلا توجد إذن أى صورة باقية ، إذ كل شيء فى تحول مستمر من حالة إلى حدها فانشيء الواحد يتضمن فى ذاته الأعداد جديدا ، والصراع قانون العالم ، والتنازع أبو الأشياء ، وكل ما يفرق ويحطم يعود ليلتئم من جديد ويستحكم القانون الإلهي والقدر والحكمة والبقاء الكلي<sup>(١)</sup> . فى كل شيء ولو أن هناك تغيرا دائما إلا أن التغير يتم حسب قوانين ثابتة إذ تتغير الأشياء ثم تعود ثانية وتكرر العناصر الأولية فى تحولاتها بثلاث مراحل أساسية فمن النار يتكون الماء ومن الماء يتكون التراب ، وعلى العكس يعود التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء نارا وجميع الموجودات عرضة لهذا الأسلوب فى التغير

١٠٦- كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصالحة، وعلى العكس من ذلك، يعتبر إنسان بعض الأشياء صالحة وبعضها الآخر غلما .

١١٠- لنا نخوض ولا نخوض فى الألهار نفسها .

١١٩- إن النظام الذى تصلها المفصل هى كل متحد وغير كل متحد فى وقت واحد . ونكى تكون فى اتفاق لابد أن تخالف . فإن الموافق هو المختلف فالوحدة تأتى من كل الجزئيات الكثيرة ، وتأتى كل الجزئيات الكثيرة من الوحدة .

١١٣- إنه نفس الشيء أن تكون حيا أو ميتا ، مستقيظا أو نائما ، يالعا أو هارما ، فالسظهر الأول لى كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة أخرى يصبح الأول ينقضى مطالبين غير متوالت .

١١٤- إن هزئود الذى يتقبل كثير من الناس على أنه معلمهم المتكبر لم يفهم طبيعة النار واللبل لأنها شيء واحد .

١١٥- إن اسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت .

\*\*\* قاهنا : الائتلاف الخفى :

١٦- الائتلاف الخفى غير من الائتلاف الواضح .

١١٨- لا تسمعو' إلى بل إلى الكلمة (اللوعوس) أن من الحكمة أن تدرك أن كل الأشياء واحد .

١١٩- إن الحكمة واحدة ولريدة ، إنها لا ترغب أن تسمى باسم زبوس ومع ذلك لى ترفب .

١٢٠- إن الحكمة واحدة - وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .

١٢١- إنه هو نهار وليل ، شتا وصيف ، حرب وسلم ، سبع وجوع ، لكنه يخضع للتحويلات تمنا مثل شمع النحل حيث ينتزع بعطر فانه يحسب حسب الرائحة الخاصة ( التى تنتج بد الامتزاج ) .

١٢٢- إن الشمس لا تتجاوز حدودها ولو أنها لعبت نزلتها الإبرليات Jirinyas وصفات العدالة .

١٣٣- كل الأشياء تأتى لى أوكانها .

\*\*\*\*\*

(أ) وهو (Arany) زوس أو الإلهية كما يرى هرقليلس .

ولكن الموجودات تبدو لنا في الظاهر كما لو كانت ثابتة ، ذلك لأنها تتلقى من جانب نفس المقدار الذي تفقده من جانب آخر ، ويضرب لنا هرقليطس مثالا بالشمس فإنها تتجدد كل يوم ، فما تفقده بالنهار تتلقاه في الليل نتيجة للأبخرة المتصاعدة من البحار إلا أنه إذا ما انتهت الأشياء جميعا إلى النار الأصلية بحيث لا يبقى في العالم سوى النار فإنه بذلك يكتمل دور من أدوار الوجود المتعاقبة ، وتتكرر هذه الأدوار إلى ما لا نهاية حسب قانون ذاتي ضروري ينظم الوجود بأسره والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية ، ولكما كانت هذه النار أكثر جفافا ، كانت أقرب إلى الكمال ، وإذا فالنفس الأكثر جفافا هي أحكم النفوس وأفضلها وعندما تتحرك النفس الجسم تمود من حيث أتت ، إلى عالم النار ، ومن ثم فإن المذهب لا يعترف بخلود فردي للنفس مادام هناك تغير مستمر

وعلى الرغم مما يترتب على قول هرقليطس بالتغير المستمر من نتائج خطيرة بالنسبة للوجود والمعرفة : إلا أنه يقول مع هذا بأن هناك قانونا عاما باقيا ، وأن القوانين البشرية جميعها بلديها قانون إلهي واحد ، وإذا ما وثق الإنسان بعدالة النظام الإلهي للعالم حصل له شعور بالرضا وهو ما يسميه هرقليطس "بالخير الأعظم" وكان هذا الفيلسوف يعتقد بأن سعادة المرء ترجع إلى آرائه قبل أي شيء آخر ، ومن آرائه أن مصلحة المجتمع تقوم على اتباع القانون ، رغم أنه كان يعارض الديمقراطية ويرى تغليب الإرادة الفردية على رأي المجموع ، وكان يرى أيضا أن المعرفة الإنسانية قاصرة ومحدودة وأنها نسبية ولم يستثنى القيم الأخلاقية من هذا الحكم ، وعلى العموم فإن فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادئ هي

١- الوحدة المطلقة للوجود <sup>(١)</sup> . ٢- التغير الأزلي <sup>(٢)</sup>

٣- القانون العام <sup>(٣)</sup> الذي ينظم العالم وظواهره المتغيرة .

٤- الصراع الدائم <sup>(٤)</sup> بين جميع الموجودات

<sup>(١)</sup> Marcocosm

<sup>(٢)</sup> Flux (panta rsi)

<sup>(٣)</sup> logos

<sup>(٤)</sup> polemos



هـ- الأدوار اللامتناهية<sup>(١)</sup> التى تتعاقب على الوجود

## (ب) الإيليون :

(إكسانوفان - بارمنيدس - زينون - مليسوس)

### ١ - إكسانوفان :

ترجع نسبة هذه المدرسة إلى إيليا (ELEA)<sup>(٢)</sup> فى جنوب إيطاليا وقال أن مؤسسها هو إكسانوفان<sup>(٣)</sup> وعلى الرغم من أنه لم يترك إيليا موطن المدرسة : إلا أنه اعتبر - مع هذا - مؤسسها لأنه يرفض فكرة تجسيم الآلهة ، ويطلق مع زعماء المدرسة بارمنيدس وزيتون ومليسوس فى القول بوحدة الأشياء جميعا ، وهو يطلب على هذه الوحدة الساكنة اسم " الألوهية " وقد ذكر أرسطو عنه إنه القائل بأن الواحد هو الله<sup>(٤)</sup>

### بارمنيدس :

ولكن بارمنيدس يعد المؤسس الحقيقى. لهذه المدرسة فقد ولد فى إيليا حوالى ٤٥٠ ق.م ، وقيل أنه التقى فى أثينا وعمره خمسة وستين عاما بسقراط الشاب وتناقض معه وتأثر هذا الأخير بأرائه ، وقد بدأ بارمنيدس حياته الفلسفية باعتناق

---

<sup>(١)</sup> يبدو هذا تأثر الآراء الفلكية فى مذهب هرقلطس فقد تكلم عن الدورة الزمنية أى الأيام والكهور والسنين ، وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية كذلك يوجد بآنية للكون بأسره - ما يسمى " بالسنة الكبرى " une grande année وتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بتفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو " الدور " ثم يبدأ دور جديد إلى ما لا نهاية .

راجع E. Brehier , Hist de la Philo , tome I , p- 58-49

ولعل أخوان الصفا والإسماعيلية على الخصوص - قد استعاروا نظريتهم فى الأدوار والأكوار من هذه الآراء ، راجع رسائل إخوان الصفا - القاهرة ١٩٢٨ ، ج ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٤ يوسف كوم " تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة ١٩٥٣ إلهامش .

<sup>(٢)</sup> مدينة بناها الأيوبيون على الساحل الغربى لإيطاليا الجنوبية حوالى سنة ٤٤٠ ق.م .

<sup>(٣)</sup> ولد فى بلدة قولون من أعمال أبوية ٤٦٠/٥٧٠ ق.م .

<sup>(٤)</sup> ما بعد الطبيعة لأرسطو مقال " اثب - الفصل الخامس ٩٨٦ م . ب ."

المذهب الفيثاغوري ولكنه ما لبث أن عارض هذا المذهب وأخطط لنفسه مذهباً جديداً ، وقد حفظ لنا سمبليقيوس<sup>(١)</sup> بعض مقتطفات من كتابات بارمنيدس

## مذلكيك :

و إذا كان هرقليطس قد رأى أن الأتياء في حركة دائمة وأن الأضداد تتحد لتؤلف الانسجام في الكثرة ، فإننا نرى على العكس من ذلك أن بارمنيدس كان يقف على التقيض من هذه الآراء ، فهو ينفي ما يثبت هرقليطس ويثبت ما ينفيه فبينما يثبت هرقليطس الكثرة الناتجة من التغير المستمر ، ينفي بارمنيدس ومدرسته الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت ، وأن هناك وحدة ووجوداً ثابتاً وعلى هذا فالحركة والكثرة ليست إلا عرضين ظاهريين ، وليس تحت قانون الوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم ؟.

ويعتبر بارمنيدس المؤسس الحقيقي للمدرسة الإليلية ، ونرى في فلسفته بعض أفكار فلكية استمدتها الفيثاغوريين ، أما مذهبه الفلسفي فقد ضمنه في قصيدة شعرية نقيها إلينا سمبليقيوس ، وتبدأ هذه القصيدة بابتهال من الشاعر موجه إلى الآلهة يسألها أن تكشف له عن الحقيقة الكاملة ، وعن آراء الناس ومعتقداتهم الظنية ، وعلى هذا فإن هذه القصيدة تشتمل على جزئين الأول يتناول الحقيقة والثاني يتناول الآراء الظنية وما فيها من خداع ولما كان مذهبه بارمنيدس في مجمله يعد رداً على آراء هرقليطس لذلك فإننا نجد أن نقطة البدء في مذهبه هي أن الوجود موجود ويستحيل ألا يكون موجوداً وقد فهم من فكرة الوجود أنها ليست مجرد تصور منطقي بل أنها تشير إلى كتلة الموجودات ذاتها في الملاء ، أما اللاوجود فلا وجود له في الواقع أو في التصور ، فاللاوجود غير موجود ولا يمكن تصوره ، ومن هذه القاعدة الأساسية يستمد بارمنيدس مذهبه في طبيعة الوجود ، مبدأ ولا نهاية ، لأنه لا يمكن أن يخلق من العدم أو اللاوجود ، وكذلك لا يمكن أن ينتهي إلى العدم ، فلم يكن الوجود غير موجود في الماضي ولن ينقطع عن الوجود بل هو موجود

<sup>(١)</sup>راجع Burnet : Early Greek Philosophy . pp 172- 178

الآن وفي كل وقت بصفة مستمرة ، و هو أيضا غير منتظم لأنه هو في كل مكان ولا يمكن أن يوجد ما يقسمه ، ولا حركة فيه ولا تغير ، متشابه ، شبيه بشكل كرى مستدير له أبعاد متساوية من مركزه إلى جميع جوانب سطحه والتفكر لا يختلف عن الوجود لأنه ليس إلا فكر الوجود والإدراك الوحيد الصادق وهو إدراك العقل هو المذيق يمكننا من التعرف على الوجود النير المتغير في كل شيء أما الحواس التي ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفاسد والتغير ، هذه الحواس هي مصدر الخطأ و إلى هنا ينتهي الكلام عن القسم الأول من قصيدة بارمنيدس ، وإذا فالعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق انعش ، وهو الذي يدرك الوحدة وإنشآت في الوجود ، وإما عن ضربيق الحس ، وهذه معرفة ظنية ندرك به الظواهر الحسية وكثرة المحسوسات وحركتها

أما القسم الثاني من القصيدة ، وهو الذي يتناول وجهة النظر انشائية عند الشعب فإنه يثير فيه إلى أن الناس غالبا ما يضعون اللاوجود بجانب الوجود ، ويرون أن أي شيء مركب من عنصرين أحدهما يرجع إلى الوجود والآخر إلى اللاوجود ، فالنور عندهم مثلا يتكون من الطبيعة النارية والظلام ، والأسود يتكون من الثقل والبرودة وهذا القول لا ينطبق على الطبيعة في الواقع أنه ليس من خصائص الطبيعة النارية أن تتضمن عندها وهو الظلام ، ويسمى بارمنيدس المبدأ المقارن للوجود بالمبدأ القمالم ، والمبدأ المقارن لللاوجود بالمبدأ السلبي ، وهو يضيف إلى هذين المبدأين تدخل الآلهة التي تشرف على كل شيء ويستطرد بارمنيدس في الكلام عن نظام العالم والوجود على هذه الصورة ، ويبدو أن تصويره للعالم على هذا النحو تريد لما كان يقول به هزيرد وغيره من اللاهوتيين

وقد رفض كل من بارمنيدس وهرقليطس شهادة الحس ، وحاولا إصلاح الإدراك الحسي عن طريق الفكر لكن كلا منهما اتبع طريقا مغايرا للآخر ، فبينما يرى هرقليطس أن الحواس توهمنا بأن هناك وجودا ثابتا - والحقيقة على العكس من ذلك لأن كل شيء في تغير مستمر - نرى بارمنيدس يقرر - مخالفا له أن الحواس تخدعنا إذ أنها تظهر لنا الأشياء كما لو كانت في تغير مستمر ، وأنها إلى فناء محقق ، بينما الواقع بخلاف ذلك إذ الوجود واحد ثابت غير بتغير .

وإذن فبارمنيدس يرفض دعاوى الحس والتجربة ، وقد كان الموقف وموقف مرقطيطس أثر كبير في ظهور مذاهب أنباذوقليطس وإنكساغوراس والذريين الذين حاولوا الجمع أو التوفيق بين رأيهما بالإضافة إلى آراء النطيميين الأوائل وقد كان لبارمنيدس وحده الفضل في قيام الثنائية الميتافيزيقية التي ظهر أثرها واضحا جليا في نظرية المثل عند أفلاطون إذ رفض بارمنيدس عالم الظواهر المتنهرة وأقام الوجود الثابت على أساس الفكر متخطيا التجربة الحسية

زينون الإيلي ٤٩٠ / ٤٤٠ ق.م :

تتلمذ على بارمنيدس ، وكان يصغره بخمسة وعشرين عاما ، ويقال أنه اصطحبه إلى أثينا وقد بلغ الأربعون من عمره ، وقد كان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد

مذهبه :

يعتبر زينون مثالا نوجية النظر النقدية للمذهب الإيلي ، فقد تصدى للمعارضين لمذهب الوحدة والسكون ، وهم في نظرة أتباع المدرسة الفيثاغورية الذين يقولون بأن الموجودات مؤلفة من أعداد ، أي من وحدات منفصلة ، وبذلك يثبتون الكثرة إلى جوار الحركة ، فتكون المشكلة إذن هي موقف الإيليين القائلين "بالانفصال" وموقف الفيثاغوريين القائلين "بالانفصال" وقد تركز مجهود زينون<sup>(١)</sup> في إثبات القول بالكثرة والحركة يؤدي إلى محاولات ، أي نتائج تناقض دعاوى الخصوم ، وإذن فقد استخدم زينون برهان الخلف في حججه الجدلية لإثبات امتناع الكثرة والحركة ، ذلك أن تأليف هذه الكثرة من نقاط ، أي من وحدات لا امتداد لها هو تركيب لها من لا شيء ، وأما إذا أضفنا الامتداد إلى كل وحدة فمعنى ذلك أنها لن تصبح "وحدة" بل ستركب من أجزاء أخرى أي من وحدات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية ، ومن ناحية فإنا إذا أضفنا نقطة أخرى إلى أي خط مؤلف من نقاط ، وكانت هذه النقطة المضافة لا امتداد لها بحيث لن تجعل الخط

<sup>(١)</sup> وقد قال عنه أرسطو إنه مؤسس في الجدال أي الاستدلال الذي يستند إلى مبادئ مستمدة من معلومات الخصوم

أكثر امتدادا ، فكيف إذن أن تصبح هذه النقطة من مكونات الخط الذى تعطيه صفة الامتداد ، إذا كانت لن تزيد من امتداده بعد إضافتها إليه ؟ وهكذا بالنسبة للنقط الأخرى المركب منها الخط .

وأخيرا إذا افترضنا وجود مقدار مركب فيكون بين كل اثنين من هذه الثلث مقدار آخر يجب أن يكون هو أيضا مركبا من نقط أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وبهذا يثبت زينون أن المقدار الواحد أو الخط لا يمكن أن ينقسم كل منهما إلى وحدات صغيرة ، لأنه سيظهر لنا الخط أو المقدار ثانياة بمثلا فى هذه الوحدات الجديدة ، مهما بلغت حدا من الصغر ؛ فمثلا لو قسم الخط إلى أجزاء أصغر فأصغر فلن نصل أبدا إلى النقطة أو الوحدة الأولى التى يتكلم عنها الفيثاغوريون ، وإذن فالمقدار أو الخط ليسا مؤلفين من وحدات منفصلة أى من أجزاء متكثرة بل لا يوجد سوى المقدار الواحد ، والخط الواحد ، والوجود الواحد فالكثرة إذن ممتنعة وهذا هو المطلوب الأول .

أما عن الحركة فإن زينون حججا مشهورة يبرهن على امتناع الحركة فيؤكد بذلك موقف المدرسة الإيلية من أن الوجود واحد ساكن أى غير متحرك ويبدأ زينون بحاجته بافتراضه مبدئيا صحة موقف الفيثاغوريين فى أن المقدار أو الخط مؤلف من وحدات منفصلة

الحجة الأولى حجة العداء ؛ إذا كانت المسافة التى سيقطعها العداء مؤلفة من نقط لا متناهية عددا ، فإنه يستحيل عليه أن يعبر هذه الوحدات اللامتناهية ولهذا فإنه لن يتحرك ليصل إلى نهاية المسافة

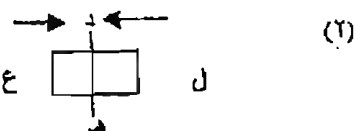
الحجة الثانية ( وهى تفصيل للأولى ) " حجة أخيل والسلفاة " إن أخيل العداء اليونانى المشهور لن يستطيع أن يلحق بالسلفاة العروفة ببطنها الشديد ، لأنه يتعين عليه أولا أن يصل إلى النقطة التى بدأت منها السلفاة سيرها ، ثم عليه بعد أن يتابع عدوه لكى يلحق بها فيصل إلى النقطة التى تكون قد وصلت إليها بالفعل ، ثم يحاول بعد ذلك أن يجاوزها ، فإذا كانت المسافة التى تفصل بين أخيل والسلفاة مؤلفة من عدد لا متناه من النقط ، فإن أخيل لن يستطيع عبور

مسافة لا متناهية ، وبالتالي لن يلحق بالسلمحفاة ولن يسبقها ، بل أن أخيل لن يتحرك من مكانه على الإطلاق .

الحجة الثالثة " حجة السهم " إذا افترضنا أن سهما انطلق في الفضاء ، فإنه في كل لحظة من الزمن يشغل هذا السهم المنطلق مكانا في الفضاء مساويا له في الطول . وهذا يعنى أنه لن يبرح المكان الذى يكون قد حل فيه فى خلال "الآن" الزمنى الفيزيائى المتجزئ ما دمنا نفترض أيضا أن الزمان مؤلف من آتات متصلة أى وحدات غير متجزئة ، وبالتالي فإن السهم المنطلق سيشغل ساكنا فى كل آن زمانى لأنه سيقنع عليه عبور آتات زمنية لا متناهية فى العدد .

الحجة الرابعة حجة اللعب ، تستند هذه الحجة إلى نفس الفرض السابق من حيث اعتبار الزمان منقسما إلى آتات منفصلة غير متجزئة واعتبار المكان أيضا مؤلفا من نقطة منفصلة غير متجزئة

فإذا انطلق عداءان بسرعة واحدة فى اتجاهين متقابلين ، بحيث يلتقيان بعد مرورهما بجسم ثابت ، فإنهما يصبحان وقد جرى كل منهما بالنسبة لآخر بسرعة هى ضعف السرعة التى يقطعان بها الجسم الثابت كما هو موضع فى الرسم التالى



أ ( العداء الأول

ب) العداء الثانى .

ج) الجسم الثابت

د ( نقطة التقاء العداءين

هـ ( منتصف الجسم الثابت الممتد من النقطة ( د )

ل غ) امتداد الجسم الثابت

والواقع أنه إذا كان المقدار أو الخط مؤلفا من وحدات منفصلة ، أى من نقط تقطع فى آتات منفصلة متجزئة ، فيكون " الآن " - اللازم لقطع نقطة فى الجسم الثابت نصف الآن اللازم للمرور على نقطة من أحد العدائين إلى النقطة الأخرى فكان حركة العدائين المتساويين تارة تقطع المسافة <sup>(١)</sup> فى زمن معين ، وتارة أخرى تقطعها فى ضعف هذا الزمن ، فيكون الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، فالحركة إذن متتعة ، ولكننا نكشف هنا عن مخالطة صريحة ، وهى أن كلا من العدائين يقطع نصف الجسم الثابت لا كله

ومهما يكن من أمر جدية حجج زينون التى تعتبر نوعا من اللهو الجدلى الذى شاع فى هذه المدرسة ، والذى نرى منه صورة واضحة فى محاضرة بارمنيدس لأفلاطون - حيث تناقش مشكلة الوحدة والكثرة بطريقة تحليلية رائدة - مهما يكن من أمرها إلا أنها توضح لنا موقف المدرسة الإيلية بالوحدة والسكون فى مواجهة قول الفيثاغوريين بالكثرة والحركة

## ع - مليسوس :

ولد فى ساموس من أعمال أيونية ، ثم التقى بأستاذه بارمنيدس ، وكان يصغر زينون Zeno بحوالى اثنى عشر عاما ، ويقال أنه كان على رأس الأسطول الذى دس أسطول بريكليس ، وكان لنشاته الأيونية وتأثير كبير فى توجيهه للمذهب الإيلي ، فلم يفعل مثل زينون حينما تصدى للفيثاغوريين ، بل يمم مليسوس وجهته شطر مواطنيه من الطبيعيين الأرائل ، فانتقدهم لأنهم يقولون بالتغير ويعترفون به كما يبدو للحس ، والحس كاذب لأنه يوقفنا على كثرة متغيرة فى الوجود ، بينما العقل يشهد بأن الوجود واحد ثابت ، ولو كان ما يدعونه من القول بالتغير صحيحا لكان ذلك معناه أن الوجود ينعدم فى كل مرات تغييره

(١) لأن الوحدة المكانية أو المقدارية واحدة بالنسبة للعدائين والجسم الثابت ، وهى النقطة التى انقضت فيها الفيثاغوريون غير متجزئة ، وأسبابا للمقدار أو للنقط .

وبذلك يخرج الوجود من اللاوجود ، وهذا ما ينكرونه ، وإذن فالتغير ممتنع  
والكثرة معتنقة ، والوجود واحد لا مثناه ساكن ثابت  
وميليسوس يختلف عن بارمنيدس في أن الأخير يقول بالوجود القناهي  
وكذلك فهو يضيف حياة عاقلة للوجود ، ولو أن هذه الفكرة ستظهر من جديد في  
وقت متأخر عن ميليسوس

■

عرضنا إذن فكرة مجملة عن المذهب الإيلي ، واتضح لنا كيف وضع  
إكسانوفان أصل المذهب ، ثم جاء بارمنيدس وأصدره في صورته الكاملة ثم كيف  
نسب زينون نفسه مدافعا عن المذهب في مواجهة الفيثاغوريين وأخيرا كيف انتقد  
نيمسوس الطبيعيين الأوائل على أساس مذهبه ، وكيف اختلف مع بارمنيدس في  
بعض التفاصيل المريبة

والحقيقة أنه يرجع الفضل إلى هذه المدرسة في توجيه النظر إلى فكرة الوجود  
المحض ، وإظهار الأهمية القصوى لمشكلة التغير والحركة على الرغم من أن  
المدرسة قالت بامتناعها ، وعلى أية حال فإن أبحاث مدرسة بارمنيدس كانت مؤداة  
بقيام علم ما بعد الطبيعة



## الفصل الرابع

### مذاهب الكثرة الطبيعية

#### محاولات للتوفيق

#### أنباذوقليس — أنكساغوراس — الذريون

نعود الآن في هذا النص إلى تناول المشكلة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة عاشوا في فترة واحدة تقريباً ، فبعد أن أرجع الطبيعيون الأوائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء كان الماء أم الهواء أم النار ، وتدخلت الفيثاغورية لكي تفسر الوجود بالعدد وتقول بالكثرة ، وتسلم بالحركة والتغير ، رأينا المعارضة الشديدة التي أبدتها الإيلينيون لهذين الموقفين الرئيسيين القائلين بالكثرة والحركة ، ودفاعهم الجدي عن الوجود الواحد الساكن.

وبعد موقف الطبيعيين المتأخرين ، وهم أنباذوقليس وأنكساغوراس وديموقريطس ، محاولة للتوفيق بين آراء هذه المدارس المتعارضة ، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير لا على نفس موقف هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل أحلوا محله "الاتصال والانفصال " والتدخل والتكاثف" وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة أرسطو ، بل اكتفوا بالقول بأن ثمة أصولاً ثابتة في الوجود هي أصول الموجودات النوعية ، وليست هي عناصر الطبيعيين الأوائل ، بل هي أصول متكثرة .

#### ١ — أنباذوقليس ٤٩٠ / ٣٤٠ ق.م

ولد أنباذوقليس في أغريغنتا من أعمال صقلية ، وساهم في الحركة السياسية إذ يقال أنه تزعم الحزب الديمقراطي في بلاده ، وعرف بتفوقه في الخطابة والشعر والفلسفة ، وقد بدأ تلميذه بانضمامه إلى جماعة فيثاغورية ، ثم لم يلبث أفراد هذه الجماعة أن طردوه منها لخروجه على تعاليمهم وعرف عنه أيضاً أنه كان يزاول السحر ، وأنه ساهم في تقدم الطب في عصره وأنه 'دعى اللبوة' ، بل ادعى

الألوهية ، فقبل أنه ألقى بنفسه في فوهة بركان إتنا حتى يصعد إلى السماء ويعتقد الناس في ألوهيته ، ولكن البعض الآخر يذكر أن أنبازوقليس ارتحل إلى بلاد المورة ، ولم يعد بعد ذلك إلى وطنه الأصلي

## مذهبه :

إن مذهب أنبازوقليس هو محاولة للتوفيق بين آراء هرقليطس في التغيير المستمر وآراء بارمينيس في الثبات الدائم ، فقد رأى أنبازوقليس أن هناك جانباً من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين ، وفي رأيه أن الكون والفساد والتغير ليست سوى اتصال وانفصال انجواهر الأولية الغير المتغيرة ، والتي تختلف عن بعضها من حيث الكيف ، ولكنها منفصلة كما ، وهذا لا يعنى أنها ذرات إذ هي في حقيقة الأمر العناصر الأولى للموجونات ، وكان أنبازوقليس يرى أن العناصر الأربعة الماء والنار والتراب والهواء هي الأصول الأولى للأشياء جميعاً ، وهذه العناصر لا يتحول أحدها إلى الآخر ، ولا تأتلف لتكون عنصراً جديداً ، فأى اجتماع لها مجرد اختلاط لأجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبايعها المميزة دون مزج أو اندماج يفقدها خواصها المميزة ، وتؤثر الأجسام بعضها في البعض الآخر بأن تخترق أجزاء صغيرة من جسم ما إلى مسام جسم آخر ، وإذا توافقت هذه الأجزاء الصادرة من الجسم مع مسام الجسم الآخر فإنه يحدث جذب بين الجسمين ، كما هو الحال بين المغناطيس والحديد

## الحركة ولكن كيف تفسر حركة هذه الجواهر الأتلية ؟

مصدر الحركة مبدآن هما سبب انفصال العناصر واتصالها أحدهما قوة توحيد أو وصل وهي المحبة والآخر هو قوة التثريب أو الفصل وهي الكراهية والعالم تتعاقب عليه أدوار من المحبة والكراهية إلى ما لا نهاية ، ويفسر أنبازوقليس تكوين العالم بواسطة الحركة الدائرية حيث تنفصل السموات والنجوم والهواء والأرض تدريجياً عن كتلة الوجود الأزل ، وذلك بفضل هذه الحركة الدائرية المتصلة ولأنبازوقليس نظرية في التطور التدريجي للوجودات سواء كانت نباتات أو إنساناً ، فعنده أن الأطراف الجسمية تكونت أولاً على أشكال منفصلة - أذرع وأقدام وعيون أى أجزاء منفصلة مختلفة متناثرة من الأجسام - ثم اجتمعت هذه الأطراف بفعل المحبة وأتحدت لتكون أشكالاً ضخمة غير مهذبة وذلك أن الإنسان والحيوان الأولين

كانا مختلفين عنهما الآن فقد كان كل منهما كمتة لا شكل لها أخذت تتعدل تدريجياً خلال الزمن حتى أصبحت على ما هما عليه الآن

حاول أنباتوقليس أن يفسر الإدراك الحسى على ضوء نظريته المادية فى "اخترقات الجزئيات للمسام" فقال "إن الشبيه يدرك الشبيه" فلا تدرك العين الضوء إلا لأن النار والماء من مكوناتها ، وعنده أيضاً أن الجسم — وبصفة خاصة مزاج الدم — هو الذى يتحكم فى الفكر ، وهذه نظرية مادية مطلقة ، ولأنباتوقليس اتجاه ثان إلى القول بعالم للأرواح ، وقد دفعه هذا الاعتقاد بالأرواح إلى القول بالتناسخ كالأورفية والفيتاغورية ، وهذه الأرواح تحيا حياة أزلية كلها سعادة وعظيمة ، وتعيش فى جماعة إلهية ليس فيها مكان للمذنبين الذين يقدمون القرابين الدموية وهؤلاء المدنسون بالخطايا يتقمصون أجساماً ويؤلفون الحلقة الوسطى التى تربط عالم المادة بعالم الأرواح ، وعند أنباتوقليس ، كما هو عند الفيتاغوريين يعتبر الوجود الأرضى نوعاً من العقاب للأرواح التى أسقطت على هذه الأرض ، وأخرى درجات الوجود الأرضى التى تحل فيها النفوس هى أجساد السباع وأشجار الغار . ولما أعلى درجات هذا الوجود فهى أجسام الكهنة والطبيعيين والأمراء وكان طبيعياً أن يحرم هذا المذهب أكل اللحم وتقديم القرابين الدموية ، وكذلك فقد اعتبر الحرب منتهواً من مظاهر الكراهية ، وعلى العكس فالسلاح مظهر من مظاهر المحبة . فالحرب عنده إذن ليست ضرورية للجنس البشرى ولهذا فقد رفضها ويرى أنباتوقليس أنه لئلا تتحرر الأرواح من الشر وتصل إلى جوار الخائدين يجب أن تتبع شروط التطهير التى ذكرناها وأنها الامتناع عن أكل اللحم ، وإذن فنحن أمام ثنائية كاملة فمن ناحية نجد عالم الطبيعة بعناصره ، ومن ناحية أخرى نجد عالم الأرواح ، ولكن هذين العالمين مرتبطان برباط حركى إذ أن الأرواح دائمة الاتصال والانتقال بينهما . ولكن يؤخذ على أنباتوقليس أنه لم يوضح حقيقة العلاقة بين الروح فى الإنسان وبين فكرة المنبث فى دمه ، إذ أننا قد قلنا إن الفكر نوع من الإدراك الحسى وهو وظيفة للجسم المركب من عناصر ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفكر — على هذه الصورة — وظيفة من وظائف الروح أو النفس إلا إذا كانت الروح نفسها مادية ، ولم يقل أنباتوقليس بهذا فلا يبقى إذن إلا التسليم بأن ثمت فصلاً تاماً بين عالم الأرواح وعالم الأجسام.

وكان لأنبازوقليس تأثير كبير في العصور التالية وذلك لأنه يعد في الحقيقة المؤسس الحقيقية لعلم الكيمياء ، ذلك أنه تكلم عن ارتباط عناصر العالم المادى فيما بينها بنسب رياضية محددة ، ولكن أهم ما اشتهر به أنبازوقليس في تاريخ الفلسفة اليونانية وعند المسلمين هو نزعه الصوفية الواضحة وشخصيته التى تكاد أن تكون شخصية خرافية ، وقد ذكرنا أنه ادعى النبوة والألوهية

### (ب) انكسافوراس ٥٠٠ / ٤٢٨ ق.م :

ولد انكسافوراس في أقلادوسين بالقرب من أزمير في آسيا الصغرى ولكنه اختار أثينا مقرا له ، فكان أول فليسوف يستقر في هذه المدينة سنة ٤٨٠ أو ٤٧٩ ق.م وقد ذكر لنا أفلاطون<sup>(١)</sup> أن بيركليس كان تلميذا لأنكسافوراس لهذا فقد ساقه خصوم بيركليس إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد حوال ٤٥٠ ق.م فسجن حتى أفرج عنه بيركليس ، ولكن ، انكسافوراس أشر الرحيل عن أثينا واستقر به المقام في أيونية ببلدة لابساكوس إحدى مستعمرات بلطية حيث أسس مدرسة له هناك

### مذهبه :

كان انكسافوراس على العكس من أنبازوقليس مبتعدا عن أى اتجاه صوفى فقد اتبع طريقة التفسير العقلى المحض ، وقد رفض مثل أنبازوقليس فكرة 'لتغير الكيفى للأشياء ، وفسر الوجود باتصال وانفصال الجواهر الوجودية بالفعل ، وعلى ذلك فإن أى تغير كيفى لن يكون في حقيقة الأمر سوى تغير في التركيب المادى للجوهر<sup>(٢)</sup>

**الحركة** رأى انكسافوراس أن المنحبة والكراهية لا يمكن أن يكفي لتفسير الحركة ، لذلك فقد قال بأن هذه الحركة لا بد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعا ، وهذا الموجود يجب أن يكون مفكرا معقولا

(١) محاورة فيدروس ص ٢٧٠ - ١.

(٢) يقول أرسطو " أن انكسافوراس هو اتقائل بأن المبادئ لا متناهية العدد .. وأن جميع الأشياء المركبة تتألف من أجزاء من نوعها ، تكون وتفسد عن طريق الاتصال والانفصال .. وتستمر هتندا إلى الأبد " ما بعد الطبيعة مقال ١ ، فصل ٢ ص ١٨٤ .

وقادرا ، وهو العقل Nous وهذا العقل لا يختلط بأى شيء من الأشياء ، وهو متميز عن المادة كل التميز ، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة ، بينما المادة مركبة ، ووظيفة العقل الأساسية هى تفريق كتلة المادة المختلطة التى تتضمن عناصر أنيانوقليس أو ذرات ديموقريطس بل هى خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القيمة الغير المتغيرة والغير المنقسمة ، والغير قابلة للعدم ، وهذه الأجزاء تتألف على أنحاء خاصة ، وهى أجزاء من اللحم والعظم يسميها انكساغوراس "بالأجزاء المتشابهة " والعقل يتدخل ليشمل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى ، وذلك بفعل الحركة الدائرية ، واذن فليت هذه الأجزاء العناصر الأربعة الأولى ، بل هى المكونات الفعلية للأجسام كما نلمسها فى الواقع ، ويستمر انفصال الأجزاء كلما استمرت الحركة ، وما دامت الحركة دائرية فإنها لا تنقطع أبداً ولهذا كانت عملية الانفصال مستمرة

ويفسر أنكساغوراس وجود الأرض والكواكب بهذه الحركة الدائرية أيضاً وفى رؤية أن الكائنات الحية قد خلقت من الطين الذى أخصب عن طريق بذور حية طائفة فى الهواء ، وأما الذى يدفع هذه الكائنات إلى انحية والحركة فهو العقل الذى يتخذ مركز المحرك الأول عند أرسطو ، وعنده أيضاً أن الإدراك الحسى وظيفة ومن وظائف العقل الإنسانى فالتعقل هو الذى يمدنا بالمعرفة الحقة ، ولكن المحسوسات والحواس القاصرة التى ندركها بها هى التى تسد الطريق أمام العقل لإدراك غير المحسوس ، وقد عرف عن انكساغوراس أنه انتقد الدين الشعبى ، ورفض قبول تدخل الآلهة فى النظام الطبيعى أو تفسير الظواهر الطبيعية بغير قانون العلمية وحسب ما يقتضيه العلم وقبل عنه أنه ذكر أن زوس كبير الإلهة هو العقل ، وأنه أول أساطير هيرمبوس تنويراً حقيقياً

وعلى أية حال فإنه يرجع الفضل إلى انكساغوراس لقوله ببداً حقيقياً متميز عن المادة ، ولذلك فهو يعد أول المتكلمين من الثنائية الفلسفية بين العقل والمادة ، وهو يرى أنه على الرغم من تدخل العقل فى عمليات اليجاد والحركة وانتظام إلا أن العقل يوجد بنفسه ، ولا يختلط بالمادة أصلاً رغم تصرفه فى جميع الأجسام ، ورغم كونه القوة المحركة والسيطرة على جميع الأشياء المرتبطة بالعالم كله ، وذلك

على الرغم من أن كلا من أفلاطون<sup>(١)</sup> وأرسطو قد انتقد انكساغوراس بشدة لأنه لم يستغل هذا المبدأ الجديد الذى اكتشفه - وهو العقل - فى تفسير الظواهر الطبيعية ، إذ أنه قد هاد كسابقيه إلى القول بالعلل المادية العمياء دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله فى الكون

### (ج) اللاريون : لوقيبوس<sup>(٢)</sup> ديموقريطس :

يعد موقف اللارين ثالث مذاهب التفریق بين مذهب كل من هرقليطس وبارمنيدس فى الوجود والضرورة ومؤسس هذه المدرسة هو لوقيبوس الملطى ويذكر ثيوفراستس أنه كان من تلامذة بارمنيدس ، أما ديريجين فيقول إنه كان تلميذا لزينون ، والمراجع أنه احتفظ لنفسه طريقا غير الذى سلكه هذان الفيلسوفان الإليان ، فوضع أصول المذهب الذرى ، ونحن نجد آراءه متضمنة فيما نسب إلى ديموقريطس من آراء ، ولهذا فإننا نعتبر مذهب المدرسة الذرية من الناحية التاريخية وحدة تنسب فى مجموعها إلى الشخصيات التى تؤلف المدرسة بدون تفریق ويمثلها جميعا ديموقريطس

### ديموقريطس ٤٧٠/٣٦١ ق.م :

ولد ديموقريطس فى أباديرا من أمهات تراقيا ، وكان معاصرا لسقراط وتلميذا لوقيبوس ، وكذلك لفيلولاوس انفيثاقورى ، وأشار إلى مذهب كل من بارمنيدس وزينون فى كتبه ، وقيل إنه زار مصر ، والمعروف عن ديموقريطس أنه أمضى معظم حياته فى الدراسة والكتابة والتعليم فى المدرسة التى أنشأها فى أباديرا مسقط رأسه ، وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التى أثارها بوتاغوراس فى عصره ، وهى استحالة العلم والمعرفة ، وذلك بالإضافة إلى ما وجهه العفسطائيون عامة من نقد هادم إلى مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك ، ولهذا فقد كان اتجاهه مشابها لاتجاه سقراط فى هذا الصدد

(١) راجع محاوره لهدون ص ٩٢ - ٩٨ (هـ : م)

(٢) Leucippus

## الباب الثاني

السفسطائيون وسقراط  
الإنسان محور الفكر الفلسفي





## مذهبه :

كان ديموقريطس ملتزماً بموقف بارمنيدس في نفي التغير المستمر ولكنه أراد في نفس الوقت أن يفسر حركة الأشياء المركبة ، ويبين كيف تأتي إلى الوجود وكيف يبطل وجودها ، وقد سلم ديموقريطس بأن الملاء والخلاء هما انكوتان الأساسيان للأشياء<sup>(١)</sup> وينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لا حصر لها ، يسميها الذرات أو " الأجسام الكيفية " ولا تستطيع رؤية كل منها على انفراد نظراً لدقة حجمها ، ويفصل هذه الذرات بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء ، وكل ذرة لا يمكن أن تقبل الانقسام لأنها لا تحتوى على خلاء في تكوينها الداخلي وهذه الذرات لا بدء ولا نهاية لوجودها وهي متشابهة في طبيعتها ، وتختلف فيما بينها من حيث الشكل والحجم ولا تقبل من التغيرات سوى تغيير الحجم ، دون التغير الكيفي ، أما الكيفيات المتعلقة بالجسم فهي نتيجة لاختلاف ترتيب الذرات وأوضاعها وأحجامها وأشكالها ، ولكن ديموقريطس مثل جون لوك John Locke يميز بين الصفات والكيفيات الأولية ، كالامتداد والكثافة والصلابة - فإنها ترجع إلى الأجسام ذاتها - وبين الصفات الثانوية التي ترجع إلى الحس ، أي إلى الطريقة التي تؤثر بها الأجسام المحسوسة في الشخص الحاس كما يحدث في الذوق مثلا ولما كانت الذرات متشابهة في قوامها كان وزنها متناسبا دائما مع حجمها في كل الأجسام ، وأما الأجسام التي تخذ عن هذه القاعدة فذلك يرجع إلى أنها تحتوى على فراغات ( فجوات ) أي خلاء أكثر عددا من الأجسام الأخرى الأقل منها في الحجم والمساوية لها في الوزن . وعلى هذا النحو يفسر ديموقريطس وجود الأجسام المركبة باجتماع الذرات المنفصلة ، أما انقطاع أو امتناع هذه الأجسام عن الوجود فهو تفريق أو انفصال لذراتها ، وإذا فالتغير في الوجود يفسر على أنه اتصال الذرات أو اتصافها بالإضافة إلى التغيرات التي تطرأ على أوضاعها وتنظيمها على صورة معينة في الأجسام ، وتؤثر الأجسام بعضها في البعض الآخر بطريقة الضغط ، وإذا كان

(١) كما بعد الطبيعة لأرسطو مقال ١ - فصل ٤ من ١٨٥ ب .

الجسم بعيدا عن الآخر فإنه يؤثر فيه عن طريق خروج ذرات صغيرة من المؤثر إلى المتأثر ، وقد قال أنبازوقليس بذلك أيضا <sup>(١)</sup>

**الحركة :** بينما نرى أنبازوقليس يضع المحبة والكراهية مصدرا للحركة الجواهر الأولى ، وأنكساغوراس يضع العقل مصدرا لهذه الحركة ، نجد ديموقريطس يضع الحركة لدى الذرات نفسها دون محرك خارج عنها فهذه الذرات في حركة دائرية مستمرة ، وترجع هذه الحركة إلى أشكالها وأوزانها فحسب ، وبغضل هذه الحركة تجتمع هذه الذرات المتشابهة ، وتتألف الذرات المختلفة الأشكال لتكون المركبات الذرية أو الوجودات المختلفة. ويفسر ديموقريطس العناصر الأربعة بأنها ترجع في تكوينها إلى الذرات واختلاطها بعضها مع البعض الآخر ماعدا النار ، فإنها تتألف عنده من ذرات مستديرة صغيرة بسيطة وغير مركبة ، بينما تتكون العناصر الثلاثة الأخرى من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات

**النفس** وأما النفس حسب رأيه فهي تتألف من ذرات شبيهة بالذرات الغازية في شكلها وحجمها ، ذات طبيعة لطيفة ، تسرى في الجسم كله ، وبعد الموت تتبدد هذه الذرات ويتلاشى تركيبها ، وعلى الرغم من أن النفس مادية في تكوينها إلا أنها مع هذا أشرف جزء في الإنسان وهي الجزء الإلهي فيه وكلما ازدادت حرارة أي شيء في الوجود كننا كان ذلك دليلا على اقترابه من طبيعة النفس

ويفسر ديموقريطس الإحساس بأنه تغيرات تطرأ على النفس نتيجة لتأثير الذرات الصادرة من الجسم المحسوس والتي تضغط على العضو الحساس كما ذكرنا ولكنه يرى بالإضافة إلى هذا أن إدراكنا الحسي ناقص ، ولذلك فمعرفتنا محدودة وغير كاملة ، وكانت لديموقريطس آراء في الأخلاق وعن الآلهة ولكن أهم ما عرف عنه هو نظريته الذرية

---

<sup>(١)</sup> راجع ص ٨٤ (ف.س).

## الفصل الأول

### السفسطائيون

لاحظنا في دراستنا السابقة للفكر اليوناني منذ طاليس أن فلاسفة اليونان كانوا يتجهون إلى دراسة الطبيعة وظواهرها ومحاولين تفسيرها تفسيراً معقولاً ، مفترضين دائماً أن هناك قانوناً يكمن وراء الظواهر ، وينبث في الوجود منظماً للكون بأسره ، ولكن هذا التيار في الفكر الطبيعي كان قد وصل إلى مداه في المدرسة الطبيعية التأخيرة ، فكان لابد للفكر أن يترجم ليراجع قضاياها وليدحض تلك المعارف الطبيعية التي أضافتها المدارس الفلسفية منذ عهد طاليس ، وقد تم ذلك بالفعل ، إذ ظهر تيار جديد في الفكر عند اليونان وهو تحول كان يؤذن بظهور النزعة النقدية التي تزعمها السفسطائيون من جدارة ، فقد وجهوا النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ، بمد أن كان نظر الفلاسفة موجهاً إلى الموضوع الخارجي ، على أن هذا الاتجاه الجديد لا يرجع إلى عامل فكري فحسب بل يرجع إلى عدة عوامل سياسية واجتماعية نشأت في المجتمع اليوناني في ذلك العهد فقد كانت الديمقراطية الأينية قد بلغت أزهى عصورها ، وكان لابد للسياسي الديمقراطي من أن يتصف بالقدرة على الجدل والمناقشة ، ومنازلة الخصوم والدفاع عن الآراء صحيحةا وكاذبها ؛ وأحس السفسطائيون أنهم أجدر الناس بتعليم هذه الصناعة ، فتولوا مهمة تدريب الشباب على الجدل لإعدادهم للعمل السياسي ، وذلك نظير أجور تختلف بحسب أصل المتعلم وفرائه <sup>(١)</sup>

وكذلك فقد كان للحروب المتعاقبة - حروب داخلية وحروب بين اليونان والفرس - كان لذلك أثر كبير في زعزعة ثقة المواطنين بمفهوم " الدولة الإلهية " وبالإضافة إلى هذا كان اليونانيون قد اتجهوا إلى الأغتراب وكثرة الترحال ورجع

(١) لاحظ أن كلمة " سوغتوس " اليونانية معناها " معلم " وبصفة خاصة " معلم البيان " وقد أصبح هذا اللفظ موضع تحقير لمعتقلي واللاسفة منذ عهد سقراط لأن السفسطائيين كانوا يستعملون الجدل للتغلب على الخصوم عن طريق تزييف الحقائق إظهاراً منهم لمعالجتهم الشخصية .

الكثيرون منهم من أسفارهم يصغون عادات الدول الأخرى وتقاليدهم وأديانها وقد كانوا قبل ذلك يعتزون بتقاليدهم ويعتقدون أنه لم يخلق على وجه الأرض من يضاهيهم علماً وديناً وتقاليداً لهم الأحرار وغيرهم العبيد، ولكنهم حينما أتحت لهم فرصة الإطلاع على ما للأُم الأخرى من حضارة وعلم، اتجهت أنظارهم إلى عاداتهم وتقاليدهم فأخذوا يعملون فيها المقارنة والموازنة، ومن ثم تكونت لديهم ملكة النقد، وكذلك نشأ علم الحضارات وعلم التاريخ، ويلاحظ من هذه الناحية أن المؤرخين تيوسيدس وهيرودوتس قد تأثروا بالدراسة السفسطائية في هذا الاتجاه

ونشأ عن النظرية الواسعة للحضارة الإنسانية تيار فكري يلتقى مع ما نعرفه الآن في علم الاجتماع انماصر، فلقد قال هؤلاء كالاتجاهيين المعاصرين بنسبة النظم والتقاليد والعادات والأديان لكل نظام وكل تقني هو حق وخير في دائرة المجتمع انلى يضيق فيه فقط، ولكنه ليس حقاً أو خيراً بالنسبة لساير المجتمعات الأخرى، وكذلك الدين فالدين لا ينبع من مصدر إلهي، ومن ثم فهو ليس نظاماً مطلقاً، بل هو فكرة تعاقبية تظهر حسب حاجة المجتمع وتخضع لمراحل تطوره، وإن فقد هاجموا الدين المطلق وأحلوا محلها نسبية الدين بالقياس إلى المجتمع

وسنرى أن السفسطائيين مع سقراط معارضهم الأكبر من حيث أنهم ينتجهم مثله إلى دراسة الإنسان ويركزون اهتمامهم على الحياة الإنسانية، ولكنهم يختلفون عن سقراط في أنهم عالجوا الموضوع من ناحية خاصة تقوم على افتراض النسبية في المعرفة

أما سقراط فقد وضع التمرينات، وأقام الكلية، ومن ثم فقد طالب بالصحة المطلقة للمعرفة الإنسانية بدأ السفسطائيون منهجهم بالتشكيك في المعارف الحسية، وفي موضوعات الحس فهم يبرزون أن الحس خادع إذ أنه يصور لنا الحق باطلا والباطل حقاً والعرفه الحسية — وهي أجل معرفتنا — لا يمكن الثقة بها ولا يمكن الاعتماد عليها في تكوين أى حكم عن العالم الخارجى، ومن ثم فقد إنهار الطريق الأساسى للمعرفة الذى قامت على أساسه الفلسفات الطبيعية قبل عهد سقراط.

ونضيف إلى هذا أن هؤلاء السفسطائيين يختلفون على وجه الأجمال عن الفلاسفة الطبيعيين، فبينما نرى الطبيعيين يستدلون على الجزئى من مبدأ عام

نفترض نجد السفسطائيين لا يحاولون التحقق في تفسير الموجودات على هذا النحو ، واستكناه وجودها حتى يصلوا إلى العلل الأولى للأشياء ، بل كان اعتمادهم موجهاً إلى التجارب العملية ، فحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر من هذه التجارب والمعلومات من فروع الحياة العملية المختلفة ، وانتهوا من ذلك إلى وضع نتائج معينة عن نسبية المعرفة ، وإمكانها أو عدم إمكانها-، وكذلك عن تفسير نشأة الحضارات وقيامها وتقدمها ، وأصل اللغة والدولة ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، وقد اتبعوا في كل ذلك منهجاً حسياً استقرائياً ، وقد رأينا كيف كان الفيلسوف الطبيعي يتجه البحث عن الحقيقة لذاتها مستهدفاً تفسير الوجود تفسيراً معقولاً يقطع النظر عما يمكن أن يحصل عليه هو من نفع مادي نتيجة لتفسيره هذا ، أما السفسطائيون فإن تعاليمهم - على العكس من ذلك - كانت تستهدف سيطرة الفرد على الحياة وتوجيهه إلى امتلاك أزمته وذلك لمنفعته الشخصية ، إذ الغاية عندهم عملية نفعية يحتة ، وقد حاول السفسطائيون تحقيق غايتهم بطريقتين

#### ١- تعليم الشباب

#### ٢- وإلقاء المحاضرات العامة بطريقة مبسطة شعبية

وكان السفسطائيون يوجهون أنظارهم إلى الانبلاء من الشباب يعمنونهم الخطابة ووسائل التثلب السياسى ، والبراعة فى منازلة الخصوم ، وذلك لقاء أجور نقدية ، مما أثار عليهم تهكم أفلاطون ، وقد كان أفلاطون على ثراء عريض ، ولذلك فلم يكن يتقاضى أجوراً على تعليم تلاميذه ، وكان يرى أن العلم أسمى من أن يتقاضى عليه المعلم أجراً ، وكان الشباب يتلقون الخطابة والفلك والرياضيات والشعر وذلك إلى جانب المنطق الذى يزيلهم لإفحام الخصوم لا للوصول إلى الحق فلو يكن يهيمهم الدفاع عن الحق بقدر ما كانت تدفعهم الرغبة الخالصة فى الانتصار على الخصم مهما يكن الثمن ، وذلك عن طريق التدبوس الذى يعترى اللغة أثناء الحوار ، واستعمال هذا التدبوس فى التلاعب بالألفاظ . أما نظام المحاضرات عندهم فقد كان يقوم - فى الغالب - على عقد اجتماعات فى منازل الأصدقاء يدفع كل من يؤمها أجراً معيناً لسماع المحاضرات وتعلم الجدل وكانوا أيضاً ينتهزون مناسبات الأعياد والاحتفالات ليعرضوا آراءهم وليظهروا براعتهم فى فن الجدل .

ويسبو أنه قد كان لهذه النزعة السفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليوناني وكذلك الفكر اليوناني فبعد أن كان الفرد منمورا في ظل نظام جماعي ، وجه السفسطائيون النظر إلى كونه الفردى ، و إلى ذاته ، فغيروا بذلك مجرى الفكر الذي كان متجها على عهد الطبيعيين إلى التزام الموضوعية الكاملة ، وأحل السفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية ، ولا سيما في ميدان المعرفة والأخلاق ، وكذلك يرجع إليهم الفضل في القول بأن اللغة ذات أصل تعاقدي ، وأن الدولة كذلك تعاقدية ، فهي ليست إذن من صنع الآلهة ، والدين كذلك لا يتضمن حقائق عليا مطلقة وغيبية ، بل هو نظام اجتماعي نشأ في المجتمع نتيجة لبحاجات اجتماعية ، وكذلك جاء على لسانهم اعتبار القوانين والعادات والتقاليد نسبية أى أنها إذا كانت تصلح لشعب معين فإنها لن تستقيم في شعب آخر ، ومعنى هذا أنها ليست ذات صحة مطلقة كما كان يعتقد الفلاسفة السابقون عليهم

#### ١- بروتاغوراس

نتناول بعد ذلك أهم شخصية سفسطائية وهو بروتاغوراس ، ولد في أبديرا سنة ٤٨١ - ٤١١ ق.م وهو القائل بأن الانسان مقياس الأشياء جميعا ، ذلك لأنه هو الذى يحكم على الموجودات بأنها موجودة ، وعلى غير الموجود منها بأنه غير موجود ، و إذا فسلنا هذا القول لبروتاغوراس وجدنا أنه يتضمن دهرى خطيرة إذ أنه ينتقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة ، وذلك بعد أن كان قدماه الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجي وعن وجود طبيعي أى عالم خارجي على وجه المصوم ، لا عن موضوع مائل أمام المذهب أو عن ذهن يدرك موضوعا ، وإن قلتم يقيس لهم أن يعاودوا النظر في وضوح إلى الأداة الإنسانية التي ندرك بها العالم الخارجى ، فكان السفسطائيون بحق أول من فتح هذا الباب فأثاروا مشكلة المعرفة وجعلوا من الممكن الخوض في قضاياها وثبت أمر آخر يعزى الفضل فيه إلى أتباع بروتاغوراس وهو أنهم كانوا أول من أشار إلى المعنويات وإلى الصفات المعنوية بعد أن ألزم الطبيعيون أنفسهم في حدود الحس والمحسوس ، فالموجودات عند بروتاغوراس وأتباعه منها ما هو معنى ومنها ما هو حسى ، والمعنوى منها

كالشر والخير والظلم والعدل والجميل والقيبح والفخيلة والرذيلة ، أما المادى فكلحجر والشجر والماء الخ

وقد كان بروتاغوراس أقوى شخصية أثرت فى المجتمع اليونانى وأوحت بكثير من الآراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة على عهده ، وكان له فيما يعرف تأثير واضح على ديموقريطس ولكن ديموقريطس نفى عنه غبار هذا التأثير فجاء مذهبه الذى مكعبا لفلسفة الطبيعيين ، على أنه من الواضح أن تأثير بروتاغوراس كان على رجال الحكم والدماء أكثر منه على المثقفين ، ولذلك فإنه قد هز القاعدة الشعبية بمنف وأثارها على ستراط وأتباعه مما أدى بسقراط إلى النتيجة المحزنة ، وقد أشار المؤرخون لحياة بروتاغوراس وأثاره إلى بعض آراء متفرقة له فى العلوم الطبيعية وشعرها ، فقبل إنه واضح علم النحو اليونانى ، وقيل أيضا أنه كانت له مدرسة خاصة فى تعليم الهندسة فكان يرى أن قضايا الهندسة أن هى إلا سور مقولة لا تتعلق صحتها بالواقع إذ أننا لا نستطيع مثلا أن نحدد بالحس أين تبدأ الدائرة

على أنه من الواضح أن اهتمام السفسطائيين كان موجها إلى الجدال وإلى مشكلة التعرف على وجه العصور وكان بروتاغوراس يرى أن القدرة على التعليل السفسطائى لإقناع الآخرين وإفحام الخصوم تحتاج إلى تدريب وممارسة بالإضافة إلى ضرورة توفر بعض المواهب الطبيعية وإذن فقد كان بروتاغوراس وأتباعه من السفسطائيين يكرسون حياتهم لهذا الفن الجدلى ويرون أن المهارة والتمرس فيه شرط أساسى للنجاح فى الحياة العامة ولا يتحقق هذا إلا باستخدام جميع الوسائل سواء كانت أخلاقية أم غير أخلاقية

وبروتاغوراس هو القائل بأن القوانين والعادات والأخلاق نسبية وأن معيار الصحة لهذه النظم والقوانين هو المجتمع الذى تطبق فيه ، ولا يمكن أن يخالف الأخلاقيون بمعيار مطلق للخير أو الشر ، كذلك المنطقيون لا يمكن أن يطالبوا بمعيار مطلق للصواب والخطأ ، وأخيرا فإن الجماليين ليسوا على صواب فى زعمهم بأن لديهم معيارا للجمال والقيح ، كذلك هؤلاء الذين يقيمون العدالة لا يستطيعون أن يقولوا أن هناك أساسا مطلقا للعدالة ، فالعدالة كالأخلاق نسبية ، فما هو عدل عند

شعب يجوز أن يكون ظلما عند شعب آخر، وكذلك فإن الدين ليس مطلقا ، ومعنى ذلك أنه ليس ثمة مصدر مطلق لأى دين من الأديان سواء كان هذا المصدر "زوس" أو غير ذلك ، وإنما نظم تعاقدية وضعها نفر من أذكىاء البشر للسيطرة على الجداعة أخلاقيا واجتماعيا واقتصاديا ، فالدين كاللغة والقانون والدولة كلها أمور تقوم على التعاقد ، وفكرة التعاقد هذه سببها فى العصر الحديث جان جاك روسو مردها بذلك آراء الفسفاثيين فى أنه ليس ثمة غريزة فطرية فى المجتمع إذ أن الإنسان منساقا بطبيعة إلى التجمع والعيش فى مجتمع : بل إنه قد يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام اجتماعى معين ، لأن حياة المجتمع تجلب للمشاركين فيها منافع أكثر من تلك التى تجلبها لهم الحياة الفردية

## ٢ - بروديكوس

كان من أتباع الفسفاثى الكبير بروتاغوراس وكان يدين بأرائه ، ويدعو إلى القول بنسبية الأشياء وأن الإنسان مقياس هذه الأشياء جميعا ، وهو الدليل الوحيد على وجودها أو عدم وجودها ، ولكن بروديكوس يمتاز عن أستاذه بروتاغوراس بنظرية جديدة فى أصل الدين ، وهذه النظرية هى مصدر بعض النظريات والآراء المعاصرة التى تفسر نشأة الدين وتطوره ، فهو يقول إنه ظهرت أولا الفيتيشية حيث كان الناس يعبدون الأشياء التى يرون فيها منفعة لهم ، فقد عبدوا مثلا الشمس والقمر والكواكب والبحار ، وكذلك الثمار والحيوانات وتتمتع هذه المرحلة مرحلة ثابتة هى تطور للمرحلة الأولى ولا تخرج عن كونها مرحلة طيمية ، فالآلهة هنا أيضا هم مصادر الثروة الزراعية والمعدنية ، وذلك كإله ديونيسوس إله الخمر، وهذه النظرية فى الدين جعلت بروديكوس يصل إلى رأى مؤداه أن الأدعية والصلوات والقرابين إن هى إلا مظاهر سطحية كاذبة ، وأنها أعمال يشوبها طابع النفاق، وكأننى به يقول إنه يقصد بها ستر أثم الفرد الذى يشعر بها فى أعماق نفسه مما يقصد بها عبادة الآلهة ، وقد أثار عليه هذا الرأى غضب الآثينيين بعد أن سفه آراءهم وأديانهم ولذلك فقد طرده من مجتمهم .



### ٣ - جورجياس ومدرسته : ( ٤٨٣ - ٣٧٥ ق.م )

كان قى مستهل حياته تلميذاً لأنابذوقليس فوجه اهتمامه فى بادئ الأمر إلى العلم الطبيعى ، ولكنه حينما استمع إلى جدل زينون تنكك فى مقررات العلم وفى مقولات الوجود على الإطلاق فتوفر على وضع كتاب عنوانه " الوجود أو الطبيعة " ضمن ثلاث قضايا رئيسية

١- لا يوجد شىء على الإطلاق .

٢- وحتى إذا وجد أى شىء ، فلا يمكن معرفته

٣- وحتى إذا عرف الشىء ، فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية ، لأن النسبة وهى وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إن اللفظ الواحد يحتمل عدة معانٍ ، مما يجعل من السهل التلاعب بالأمناظ

ويسبى من هذا أن جورجياس كان يريد أن يوقع الفلسفة الإلية فى تناقض عن طريق أسلوبها فى الجدل

وبعد أن وضع جورجياس آراءه هجر الفلسفة الطبيعية واتجه إلى السفسطائيين يعلم الجدل مثلهم ويخطب قى الناس مبيناً لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الوجودات نسبية وغير مطلقة ، وكان مما أشار إليه بهذا الصدد أن لكل من المرأة والرجل والطفل المراهق والعبد والحر ، لكل منهم فضيلة الخاصة به ، فكانما ليس هناك مفهوم عام للفضيلة فهى نسبية ، وقد صرف جورجياس النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة ، رقتع بمعرفة الاحتمالات النظرية ، وعرف عنه أنه سمى الجدل فن السهرة والإغواء والاستمالة ، ويقال عنه أيضاً إنه كان أول من اكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر فى نفس أى شاب ، ولذلك فقد أقام منهجه فى الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء ، وعرف أيضاً أنه أقاض فى الكلام عن تضليل الحواس وخداعها وكيف أنها قاصرة عن أن تكون أدوات صالحة للمعرفة

### ٤ - كاليكليس :

كان من تلاميذ جورجياس وهو القائل بنظرية " الحق للأقوى " وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء من الناس ، وهم أغلبية أفراد المجتمع الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء فيطيلوا الكلام عن نظريات العدالة وأساس القانون وما تحكم به الأخلاق كل هذا لغرض واحد وهو

السيطرة على الأقرباء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من أيديهم ، ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التي يصطنعها الضملاء ، ذلك بقوة حين يكشف عن خداع الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من التبريد وسيقيم من نفسه سيدا على الضملاء وحين ذلك يسود القانون الطبيعي بين البشر .

## ٥ - كريتاس :

وكان كريتاس مفاهيمها لموقف كليكليس في أن القانون ما هو إلا أداة شعبية لترويض الأقرباء " أما الدين فليس إلا احتراما لبعض الأذكياء وكشفوا فيه عن قوة خفية جبارة لا وجود لها في الواقع ويسموننها بالقيس ، ولكنهم استغلوا التبريح بهذه القوة في العقاب على الجريمة الظاهر منها والمستتر ، وذلك لأنهم أحسوا بأن القانون الوضعي الذي شرعه المجتمع لا يحاسب إلا على الظاهر من الجرائم ، قرأوا أن يكون هناك قانون آخر يحاكم الناس على الجرائم المستترة ، فوضعوا أساس هذا القانون وهو " التسليم بوجود آلهة " أى بقوة خفية جبارة رقيقة على أعمال الناس في السر والعلن ، وقد يرى بعض السفسطائيين أن القانون سواء كان عادلا أم غير عادل لن يصلح من أمر الناس ويجعلهم أخلاقيين وبالتالي لن يوصلهم إلى مرتبة العدالة ، ولذلك فهم في حاجة إلى التربية تلك التي كان يبشر بها السفسطائيون فكانوا بحق أول معلمين في تاريخ اليونان .

والخلاصة أنه قد تأثر الكثير من المؤرخين بآراء السفسطائيين ، ومنهم هيرودوت أبو التاريخ ، فإن ما ذكره عن سوء النظم والتقاليد والعادات المرمية عند الشعوب التي زارها يتفق تماما مع ما كان يعتقد من آراء حول نسبية القيم الاجتماعية وغيرها على ما يقول به السفسطائيون ، وقد أثر هؤلاء أيضا في آراء المؤرخ تيوسيدس الذي كان يذكر أن القوة وحدها هي الدافع الأعلى للأحداث التاريخية وقد استنوت هذه الفكرة عند جمهرة المؤرخين وثمرت عنها فكرة تأثير الشخصيات القوية والأبطال في نفع عجلة الوقائع والأحداث التاريخية وأخيرا فإنه كان للسفسطائيين أكبر الفضل في توجيهه إلى الإنسان و إلى تعليم الصغار أما ما أشاروه من شك في قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة ، فقد كان سببا في قيام علم المعرفة والأخلاق

وسنرى كيف تمدى سقراط "لعلمي البيان الأثينيين " لكى يقيم دعائم الأخلاق ويعين بناء المعرفة الإنسانية عن طريق وضع التعريفات .

## الفصل الثاني

### سقراط

يعتقد بعض المؤرخين أن شخصية سقراط شخصية خرافية ابتدعها خيال أفلاطون وأريستوفان صاحب رواية "المسحوب" وذلك لأنه ليست لدينا مراجع مؤكدة عن حياة سقراط عن الصور المسرحية أو الجدلية التي تجد فيها سقراط يتصدر المناقشة في كثير من الأحيان ، وذلك كما في محاورات أفلاطون ، وعلى أية حال فإنه كان لابد من أن يظهر "سقراط" ما ذلك لأن شخصية سقراط كما تواترت إنيذا إنما تعبر عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني فقد عرفنا أن السفسطائيين قد أثاروا أزمة حول المعرفة نتيجة لقونهم بفسببها ومن ثم باستحالتها ، وناقشوا في هذه المشاكل في الأسواق وفي الاجتماعات الخاصة والعامه ، وفي المجلس الأثيني وفي حلقات الرياضة والمصارعة ، فشككوا الناس في عقائدهم بحيث لم يكن ثمة مجال لاستمرار العلم أو المعرفة مادام الإنسان الفرد مقياس كل شيء . وما لبث المحافظون في المجتمع الأثيني أن شعروا بخطورة هذه الدعوى على الدين والأخلاق والنظم القائمة ثم على الفكر اليوناني أى على الفلسفة فكان هذا الهجوم السفسطائي قد أيقظ الذهن اليوناني لكي يعود فيتناول معارفه جميعا بالنقد والتمحيص ويعت بناءها على أساس منطقى سليم وهذا هو الدور الذى كان على شخص سقراط أن يلعبه ، إذا كان لابد من أن يحدث تطور فكري فلسفى كذلك الذى ظهر بالفعل عند أفلاطون وأرسطو

كان سقراط على ما يذكر — خصا عنيذا للسفسطائيين وكذلك لتلاميذهم من الأثرياء والنبلاء ، وكان يردد صادقا أن يأخذ بيد الناس حتى يزيل عنهم غشاوة الجهل ولذلك فقد كان يتبع نفس أسلوب السفسطائيين ويجادل الناس في الأسواق وعلى قارعة الطريق ، وقد أدت به مناقشاته هذه إلى أن يقف أمام المجلس النهائي في أثينا الذى أداته وحكم بإعدامه بتجريح السم ، فلم يحاول أن يبرئ نفسه منكرًا لمبادئه بالاعتذار عما كان يراه حقا

## محاكمة سقراط :

١- وتعطينا محاوره "الدفاع" <sup>(١)</sup> وصفا تفصيليا لوقف سقراط أثناء المحاكمة حيث يبدأ دفاعه بقوله

" لست أرى أيها الأثينيون كيف أثر الذين اتهموني في نفوسكم ، أما أنا فقد أحسست لكلماتهم الخلافة أثرا قويا أنسيت معه نفسي ، رغم أنهم لم يقولوا من الحق شيئا أما أنا فخذوا الحق مني صراحة (و) سأسوق الحديث والأدلة إليكم ، عفو ساعدها لأنسى على يقين من عدالة قضيتي فإذا حكم منكم قاض فليحكم بالعدل وإذا نطق بتكلم فلينطق بالحق .

وينتقل سقراط إلى الرد على متهميه وهما طائفتان فيبدأ بالطائفة الأولى قائلا هؤلاء الذين يحدثونكم عنى يسمى سقراط أنه حكمهم يسمح بفكره فى السناء، ثم يهوى به إلى الأرض ، وأنه يخلع على البطل رداء الحق ، أولئك هم من أخشى من الأعداء ، فقد أذاعوا فى الناس هذا الحديث ، وم أسرع ما يظن الدهماء أن هذا الهرب من المفكرين كافر بالآلهة أى ذنب جنيت حتى حامت حولي الشبهات فاجترأ مليتس أن يرفع امرى إلى القضاء ؟ ماذا يقول عنى رداء السوء ؟ أنهم بمثابة المدعيين ، وهما كم خلاصة ما يدعون " وقد أساء سقراط صنعا ، وهو طلبة يصعد البصر إلى السماء وما تحتوى ، ثم ينتد به تحت أطباق الثرى ، وهو ليس الباطل ثوب الحق ، ثم أنه يهت تعاليمه فى الناس " تلك هى جريرتى وقد شهدتم بأنفسكم فى ملهارة ارسطوفان كيف أصطنع شخصا أسماه "سقراط" جعله يخول قائلا: إنه يستطيع أن يسير فى الهواء ، وأخذ يلغو فى موضوعات لا أزعج أنى أعرف عنها كثيرا ولا قلها - لست أقصد بهذا أن أسئ إلى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية - فلشد مايسرؤنى أن يتمنى مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير . أيها الأثينيون !

(١) سنورد فيما يلى بعض مقتطفات من محاوره "الدفاع" لأفلاطون ترجمة زكى نجيب محمود مع بعض التصرف والتعديل.

ولمنا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت المحاوره تسجيلا حرفيا لدفاع سقراط فى المحكمة أم أن هذه الأقوال رتبها أفلاطون على هذه الصورة لتبرير مجموعة من المعانى والأفكار التى سألها سقراط أثناء محاكمته ودين التزام بحرفية الألفاظ والمباراة .

الحق الصراح أنى لا اتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب أما القول بأنى معلم أقتضى من التعليم أجرا فباطل ليس فيه من الحق أكثر مما فى سابقة على أنتى أجد المعلم المأجور إن كان معنا قديرا على تعليم البشري

فسقراط إذن لم يكن يتقاضى أجرا على تعليمه كالمسقطين بل يتساءل عما إذا كان يعلم شيئا حقيقة حتى يعلمه ؟ إنه ليذكر فى سخريته أنه لو كانت لديه الحكمة التى يملكها السفسطائى أفينوس والتى يتقاضى على تعليمها بضع دراهم لتلك الزهو والغرور ، ولكن الناس يشيعون عنه ذلك ويدعونه بالحكيم ، فكيف استقرت هذه الأحدث فى أذهانهم ؟ ويرد سقراط على ذلك مستطردا : "إذن لى ضريا معينا من ضرور الحكمة كان مصدر ما شاع من أمر ، فإن سألنوني عن هذه الحكمة م هي ؟ أجبت أنها فى مقدور البشر ، وإلى هذا الحد فأنا حكيم ، أما أولئك الذين كنت أتحدث عنهم فحكمتهم معجزة فوق مستوى البشر لا أستطيع أن أصفها لأننى لا أملكها"

وبحدثنا سقراط عن حكيمته فيشير إلى (شربليون) وهو من أصدقاء صباه وكيفية أنه ذهب إلى معبد دلفى وسأل الراقية لتبته عما إذا كان هناك من هو أحكم من سقراط ، فأجابت بأنه ليس من الرجال من يفضل سقراط فى حكيمته

يستابع سقراط حديثه قائلا " لا أنانى جواب الراقية قلت فى نفسى ماذا يعنى الإله بهذا ؟ إنه لغز لم أفهم له معنى ، فأنا عليم بأنه ليس لى من الحكمة كثير ولا قليل ، فماذا عماء يقصد بقوله أنى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو إنه يستحيل عليه الكذب ففكرت وأبعت فى التفكير ، حتى انتهيت آخر الأمر إلى طريقة أتحقق بها من مدى هذا القول ، فقد اعترفت أن أبحت عنى يكون أحكم منى ، فإن صادفته يمت شطرى نحو الإله لأرد عليه ما زعم فأقول له "هاك رجلا أكثر منى حكمة ، وقد زعمت أنى أحكم الناس ولهذا قصدت إلى رجل من الساسة تعرف بحكيمته ولم أكد أبدا الحديث معه حتى قرت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكيمته وأخذت التمس الناس رجلا قآخر وأنا علم بما أثبته فى الناس من غضب كنت آسف له وأخشاء وقد انتهيت من البحث إلى ماروبت ،

إذ وجدت أن أشهر الناس هم أكثرهم غيا ، وقد صادفت فيمن هم دون هؤلاء مقاماً ، رجلاً يلقبوا من الحكمة ما لم يبلغه هؤلاء .. وتركت رجال السياسة وقصت إلى الشعراء ، فرجعتهم لا يصدر عن الشعر عن حكمة ، ولكنه ضرب من التبوغ والإلهام ، إنهم كالقديسين أو المتنبيين الذين ينطقون بالآيات الرائعات وهم لا يفقهون معناها - هكذا رأيت الشعراء ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون في أنفسهم الحكمة فيما لا يملكون فيه من الحكمة شيئاً استناداً إلى شاعرهم القوية ... وأخيراً قصص الصناع .... وقد وجدت أنهم يمتنون كثيراً ما كنت أجهل ، فكانوا في ذلك أحكم مني بلا ريب ، ولكني رأيت أنه حتى مهرة الصناع قد تردوا فينا تردى فيه الشعراء من خطأ ، فتوهموا أنهم ماداموا أكفاء في صناعتهم فلا بد وأن يكونوا ملمين بكل ضروب المعرفة السامية فذهبت سيئة الغرور بحسنة الحكمة "

وقد انتهى سقراط من مناقشاته مع الساسة والشعراء والصناع إلى أنه أكثر منهم حكمة وخير منهم حالاً ، وبذلك تصدق نبوءة الراعية ، ولكن هذا الذي انتهى إليه سقراط قد حرك العداوة في نفوس أهداك فتسجوا حوله الدعاوى الباطلة كما يقول في دفاعه .

ويتابع سقراط حديثه قائلاً "ولقد جرى الناس على تسميتي بالحكيم ، إذ خيل إليهم أنني ماقتنيت أحبل الحكمة التي كانت تعوزهم ، ولكن الله - أيها الأثينيون - هو الحكيم الأوحى ، ولعل الله أراد بجوابه أن الحكمة في البشر ضئيلة أو معدومة ، إنه لم يتحدث قصداً عن سقراط ، إنما ضرب باسمي مثلاً ، كأنما أراد أن يقول أن من يدرك كما أدرك سقراط ، أن حكمته في حقيقة الأمر لا تساوى شيئاً يكون أحكم الناس ، فانا كما ترونني أسير وفقاً لما يرسمه لي الله ، أفتش عن الحكمة عند كل من يدعمها لا أبالي أكان من أبناء الوطن أو غريباً ، فإن لم أجده كما أدهى صارحته بجهله كما أمرتني الراعية ، ولقد انصرفت إلى هذا الواجب انصرافاً لم يبق لي معه من الوقت ما أهله فيما يشغل بال العامة ، أو أنفقه في شؤوني الخاصة وهكذا كرست حياتي لله فعمشت فقيراً ممدماً "

ويستخرد سقراط فيقند تخمة التفاف الشباب حوله ، وكيف أنهم جاءوا إليه من تلقاء أنفسهم ليخبروه امتحان الأدعياء ، ثم ما لبثوا أن تعلموا طريقة سقراط فقاموا هم أنفسهم بامتحان أدعياء العلم حتى استثابروا حنقهم وغضبهم فأخذوا يصوبون اللعنة على سقراط بدعوى أنه أفسد عقول الشباب ، ويتساءل سقراط بهذا الصدد عن الذنب الذى جناه ؟ فيذكر أن هؤلاء الأدعياء حينما عجزوا عن الإشارة إلى سبب فضيهم واعتزتهم الجيرة أخذوا يرددون التهم المعروفة التى قذف بها الفلاسفة جميعا وانتى يوجهون مثلها لسقراط فى محاكمته هذه

ويكتفى سقراط بما ساقه من رددود على اتهامات الطائفة الأولى من الدعين ثم ينتقل إلى الرد على دعاوى الطائفة الثانية منهم قائلا سأحاول أن أدفع عن نفسى ما اتهمنى به هذا الفريق الجديد ، وجدير بنا أن نبدا بتلخيص دعواهم ، فماذا يزعمون ؟ أنهم يقولون إن سقراط فاعل للرذيلة ، يفسد للشباب كافر بالآلية الدولة ، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة ، تلك هى دعواهم

ثم يشرح سقراط فى مناقشة هذه الاتهامات والرد عليها قائلا "أما الزعم بأننى فاعل للرذيلة مفسد للشباب ، فأنا أقول عن هذا الرجل منتهى<sup>(١)</sup> ، أنه هو صاحب الرذيلة ورذيلته أنه يهزل حيث يجد الجد ، وهو لا يرى فضاضة فى أن يسوق الأبرياء إلى ساحة القضاء تحت ستار حماسه المصطنعة واهتمامه المكلف بأمر لا تعنيه فى شئ. وسأقيم لكم الدليل على صدق ما أقول "

وهنا يطلب سقراط من ميلتس أن يقترب منه ويسأله عما إذا كن يفكر طويلا فى إصلاح الشباب ؟ فيجيب بأنه يفعل ذلك . وحينئذ يرجوه أن يذكر للقضاء من هو مصلح الشباب بعد أن أجهد نفسه فى الكشف عن مفسدهم — أى سقراط — وما هو ذا يقدمه للمحاكمة . ولكن ميلتس يمجز عن الرد فيستدل سقراط من ذلك على أن أمر الشباب لا يعنى ميلتس فى شئ ،

وحينئذ يعود سقراط فيكرر السؤال ويجيب بأن القوانين هى التى تصنع الشباب ، ثم يستدرك قائلا إنهم انقضاة الذين يحفظون القوانين وكذلك النظارة الجائسون فى المحكمة وأعضاء المجلس النيابى وكذلك رجال الدين ؛ وهنا يعقب

<sup>(١)</sup> وهو أحد الشعراء الذين وجهوا الاتهامات إلى سقراط .

سقراط قائلا إذن فكل الأثينيين يصلحون الشباب ويرفعون من قدرهم  
معدى، فانا وحدى الذى أفسدت الشباب أهذا ما أردت أن تقول ؟ " ويرد مليتس  
قائلا " وذلك ما أريده بكل قوتي " ثم يتابع سقراط حديثه فيقول: " يا بلؤسى إذن  
أن صبح ما تقول اللهم أنعم بحياة الشبان لو كان عليهم مفسد واحد فحسب،  
وكانت بقية العائم لهم مصلحين ، وأنت يا مليتس ، لقد أقمت لنا الدليل ناصبا  
على أنك لم تكن تفكر فى الشباب ، فأهبائك أياهم واضح حتى فيما ذكرت فى  
صحيفة الدعوى "

وهكذا يدلل سقراط على ضعف الاتهام الموجه إليه ، ثم لا يلبث أن يسأل  
بحديثه عما إذا كان يعتقد أن رجلا فى مثل سن سقراط وعلى مستوى تجاربه يمكن  
أن يدرج فى عداد المفسدين ، فيتولى إفساد الشباب عن عمد ؟ ثم كيف يستطيع  
رجل فى مثل حداثة سن مليتس أن يكشف عن هذه الحقيقة ؟ أما إذا كان سقراط  
قد أفسد الشباب عن حسن نية فكان الأجدر بمليتس أن يوجه إليه النصح والتعليم  
لكى يرجعه عما يقترفه من شر فى حق الشباب ، بدلا من أن يسوقه إلى المحكمة  
وهى ساحة المقاب وليست مكانا للتعليم

وهنا يستطرد سقراط قائلا " لقد تبين لكم فيها الأثينيون أن مليتس لا  
يعنيه أمر الشباب فى كثير ولا قليل ، ولكنى مازلت أود بإماميتس أن أعرف منك  
فهم كان إصرارى على إفساد الشباب ؟ لملك تعنى كما تبدو من اتهامك أنى حملتهم  
على إنكار الآلهة التى اعترفت بها الدولة ليقدموا بدلا منها معبودات جديدة أو قوى  
روحانية ، أليست هذه هى التروس التى زعمت أنى أفسدت الشباب بها ؟ ويرد  
مليتس قائلا إن هذا حل بأن سقراط لا يؤمن بآلهة المدينة بل هو ملحد ومعلم  
للإلحاد ، وذلك أنه يقول بأن الشمس كتلة من الحجر وأن القمر مصنوع من التراب .  
ولكن سقراط يتنصل من هذا الاتهام مشيرا إلى أن هذه آراء انكساغوراس  
الكلازومينى وقد ألصقها أريستوفان بسقراط فى رواية السحب فذاع بين الناس أن  
سقراط يقول بها حقا ، ثم يستطرد فيبين كيف أن مليتس كاذب فى دعواه التى  
ألمحتها روح الحقد والطيش والغرور ، وأنه متناقض فى أقواله لأنه يجزم بأن سقراط  
كافر بالآلهة وهو مع ذلك يقرر بأن ثبت روحا إلهية تلقى إليه ما يقول به ، فكيف



يستقيم القول بأن سقراط مؤمن بهاتيف روحى إلهى مع الرغم بأنه يجحد وجود الآلهة الحق كما يقول سقراط أن من يؤمن بأشباه الآلهة أو أبنائها يجب أن يكون مؤمنا بالآلهة إنذين هم فوق مستوى البشر.

ويختم سقراط دفاعه بقوله " لا يمكن أن يكون هذا الهراء يابليتيس إلا لدييرا منك لتبولوجى به ، ولقد سقته فى دعواك لأنك لم تجد حقا تهمنى به ولكن لن يجوز على من يملك ذرة عن فهم ، قولك هذا بأن رجلا يعتقد فى موجودات إلهية هى فوق مستوى البشر ، لا يؤمن فى الوقت نفسه بأن هناك آلهة وأشباه آلهة وأبطالاً ، حسمى ما قلته ردا على دعوى مليتس: فلا حاجة بى إلى دفع قوى بعد هذا ؟ ولكن كما ذكرت من قبل لابد أن يكون لى أعداء كثيرون وسيسوقنى هذا إلى الموت لو قضى على به ، لست أشك فى هذا ، فليس الأمر قاصرا على مليتس وأنييتس ، ولكنه الحقد الذى يأكل القلوب ، ويغرى الناس بتشويه السمعة فكثيرا ما أدى ذلك بهرجال إلى الموت ، وكثيرا ما سيخضى بالموت على رجال آخرين ، فلست بحمد الله آخر هؤلاء.

ويستمر سقراط فى حديثه عدا يمكن أن ينتهى إليه قرار المحكمة من إدانته وإعدامه فيذكر أنه لا يخشى الموت ، بل يخشى العار الذى يلحقه إذا ما استمع إلى نصيح المحكمة وترك التعليم كما نصحه الآلهة

إنه يفضل الموت على عدم إطاعة الله ، ولو أطلقوا سراحه لاستمر فى تعليم الشباب ، فإن تلك رسالة يتحتم عليه القيام بها على خير صورة ، أما اتهمه بأنه لم يساهم فى شؤون الدولة ، فقد رد عليه بأنه ساهم مرتين فى هذه الشؤون ، ومع ذلك فلو كان قد استمر فى ذلك لما بقى حيا إلى سنة هذه ، وإذا كان سقراط لم يسهم بنصيب فى شؤون الدولة فهو قد أنفق أيامه فى تعليم مواطنيه بدون أن يتقاضى على ذلك أجرا ، وقد التفت حولك التلاميذ لكى يشهدوا مصرع أدياء الحكمة ، ولو كان سقراط مقسدا لهؤلاء القلائد لجاه أولياء أمورهم إلى ساحة المحكمة يطلبون إدانته ، ولكن العكس هو الذى حدث فقد انضم هؤلاء إلى صفوف من يطلبون تبرئة سقراط وهذا دليل على كذب مليتس وصديق سقراط فى دعواه.

ولم يحاول سقراط في دفاعه أن يسترحم قضاة بآن يأتى بأطفاله باكين مولولين فقد رأى أن ذلك السنوك فيه مجلبة العار لآتيننا بأسرها ، ثم أنه ربما حمل القضاة على أن يحتثوا بأيمانهم لو استجابوا لاسترحامه

وحينما صدر الحكم بإعدام سقراط ، لم يظهر عليه أى ضعف بل اقترح (كعادة الأثينيين في السماح للحكوم عليهم بمعارضة الحكم بحكم آخر) في سخرية لاذعة أن يعيش على نفقة الدولة ممزنا كأبطال للألعاب الأولمبية لأنه كان محسنا للشعب ، لاثنينى ، وقد أنفق حياته كلها في تقديم الخير لهذا الشعب ، فليس من الحكمة في نظره أن يقترح لنفسه عقوبة أخرى ، لأنه لا يرى إن كان الموت خيرا أم شرا ، وأما السجن والتفى فتكلاهما شر وقد أوضح سقراط أسباب ذلك وتبقى عقوبة أخيرة وهى الغرامة المالية وقد قبل سقراط هذه العقوبة، وتمهد أصدقائه بدفعها

ولكن قضاة أصروا على إعدامه ، وهنا يتوجه سقراط إليهم بقوله أنهم سينجبون العار على أنفسهم بقتل رجل في مثل سنه فلم يبق له من العمر إلا القليل وكان منهم أن يمهلوه إلى أن ينتقضى أجله

أما وقد أصروا على إعدامه لكى يتخلصوا من شخص يتغص منهم حياتهم فإن سقراط يتنبا لهم بأنه سيأتى بعده وفير من الاتباع يحاسبونهم في قسوة وعنف لأنهم أصغر منا سنا

ثم اتجه سقراط بكلامه بعد ذلك إلى من حارثوا تبرئته مؤكدا لهم أن هاتفه الإلهى لم يعترض عليه في دفاعه ، وأنه سعيد بأنه لم يعص أمر هذا الهاتف ، وأن الموت خير لا شرف فيه ، فهو إما نعاس طويل ، ومن منا لا يلتذ به ، وأما سياحة فى عالم آخر حيث نخالط الموتى من الإبطال ، وتلك فرصة جميلة فى رحاب حياة خالدة ، فكيف إذن يجزع الناس من الموت ؟ ويؤكد سقراط أنه سيتابع سيرته فى العالم الآخر حيث يستأنف بحثه فى المعرفة ويكشف عن الحكم الصحيح وعن يدعى الحكمة باطلا ، وإن يمضى عليه هناك أحد ياتوت من أجل ذلك

ويختم سقراط حديثه موجها كلامه إلى قضاة وإلى أصدقائه قائلا: "فأقسموا إذن للموت أيها القضاة ، واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل

الصالح أن يصاب بسوء لا فى حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل بهى ، كلا وليست ساعتي الآزلة قد جاءت بها المصادقة العبياء فلست أرتاب فى أن الموت مع الحرية خير لى ، ولذلك لم تشر مشيرتى بشىء ، ولست غاضبا من المدعين ، أو ممن حكموا فما نالتنى منهم إساءة ، ولو أن أحدا منهم لم يقصد إلى أن يعمل معى خيرا ، وقد أعاتبهم لهذا عتابا زقيقا وإن لى عندهم رجاء ... إذا ما شب أبائى أن ينزلوا بهم العقاب أن يدا منهم اهتمام بالثروة أو بأى شىء أكثر من الفضيلة أو إذا ادعوا أنهم شىء. وكانوا فى حقيقة الأمر لا شىء.. فإذا فعلتم هذا فأكون قد نالنى ونال أبائى العدل على أيديكم

لقد أرفقت ساعة الرحيل د: وسينصرف كل منا إلى سبيله فأنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة ، والله وحده عليم بأيهما خير

هذه هى الصورة الكاملة لمحاكمة سقراط كما أرودها أفلاطون فى محاورته

٢- ولكى تكتمل صورة المحنة السقراطية يعرض لنا أفلاطون فى محادثة أقریطون محاولة لإغراء سقراط على الفرار من سجنه فياتيه عنده الشيخ أقریطون قبيل الفجر فى سجنه ، وقد اقترب يوم تنفيذ الحكم ، ويحاول إقناعه على الفرار بعد أن هبأ له أسباب النجاح فى ذلك ولكن سقراط يرفض الاستجابة لما دعاه إليه صديقه ، فلن يثنيه عن مواجهة الموت، سوء الأحداث أو إلحاق الأذى بالأبناء ، ثم أن فراره لا يفتق مع السبائى التى كان يعلمها للناس ، ومن العار أيضا أن يتنكر لقوانين أئينا وطنه الذى أحبه واستظل به

ويختتم حديثه بقوله إنه يحب أن ينظر إلى العدالة أولا ثم إلى الحياة والأبناء، ثانيا، فلهرحل دون أن يلوث نفسه بفعل الشر وهذا هو صوت وحيه وعليه إطاعته ، وهذا هو الصوت الذى كانى به يهمس فى سمعى، كما تقفل نغمات القيثارة فى آذان المتصوف ... فهمنعنى من أستمع إلى أى صوت سواه .. وأنى لأعلم أن كل ما قد تقوله بعد هذا ( يا أقریطون ) سينهب أدراج الرياح فذرنى أنن اتبع ما توحى به إلى إرادة الله"

٣- وفي محاوره " فيدون " <sup>(١)</sup> نجد ثلثة النهاية المحزنة لسقراط ، فيحكى فيدون الساعات الأخير لسقراط ، وكان عليه أن ينتظر حتى تمود السفينة المقدسة من ديلوس ، وكانت الرحلة تستغرق ثلاثين يوما حرم أثناءها القتل ، فلما انتمى الشهر الحرام أقبل تلاميذه سقراط ليستمعوا إلى حوارهِ الأخير ، وكان يدور حول النفس وخلودها والفضيلة والتذكر والمثل ووصف العالم الآخر إلى غير ذلك مما تتضمنه محاوره فيدون - وحينما أُرقت ساعة الموت أمر سقراط بأن يرسل انفساء الأطفال بعيدا منه حتى لا يسمع صياحهم ، وحينما سئل عن الطريقة التي يود أن يدفن بها أجاب بأنه لن يكون موجودا ليرضى أو لكيلا يرضى من ذلك ، فإنهم سيدفنون جسده بعد أن تكون الروح قد فارقت

وتناول سقراط انسم وشربه حتى الثمالة ، وأخذ يسرى في أوصائه ، وما أن أتم انسم دزرتة حتى صعدت روحه بين عويل تلاميذه وبكائهم الشديد ، وكان آخر ما نطق به هو ما أوصى به أفريطون بوفاء دين عليه لأسكليبيوس ، فقلعه أراك حينما وافته المنية أن يتوجه إلى الآلهة بالقرابين لكي توفقه في رحلته إلى العالم الآخر .

## مذهب سقراط ومناهجه :

لنبين لنا خلافا استعراضنا لحاكمة سقراط وظروف محنته أن هذه النهاية المحزنة التي انتهت إليها أعظم شهادة الفكر في التاريخ إنما ترسم صورة واضحة المعالم لفكر كافح من أجل تثبيت دعائم العلم والحكمة والحق والمبادئ اليقينية في مواجهة المستعظميين ، وأنه في شمار كفاحه الطويل كان يلتزم منهجا معيناً لا يحيد عنه بل ظل مخلصاً في تطبيقه حتى لحظات أنفاسه الأخيرة ، فما حقيقة هذا المنهج ؟ ثم بعد هذا ما هو الموضوع أو الموضوعات التي يمكن أن تتولف في مجموعها مذهباً سقراطياً معيناً

(١) "الهديون" الطبعة الأخيرة ١٩٦٥ الترجمة العربية مع تعليقات .

## أولاً : المنهج السقراطي :

عن تحليل المحاورات الأفلاطونية المبكرة المعروفة بالمقراطية قد أدى بنا إلى اكتشاف المنهج السقراطي الذي يتألف من مرحلتين هما مرحلة التوكيم ، ومرحلة التوليد :

( أ ) أما التوكيم فعندها أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه ، وهو في العادة يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا في موضوع الحديث ، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا ، وإذا أراد أن يناقش في الدين والتقوى يختار أكبر أبطال كهنه اليونان ، وإذا أراد أن يناقش في الرهاضة والقنوة يختار أكبر أبطال اليونان في ألعاب القوى ، ثم يبدأ في مناقشة هذا الشخص المختار في فنه ، فيسأل " أوغيفرون " مثلاً عن معنى التقوى في الدين قائلاً له : " يا أوغيفرون -- إنك رجل تدعو إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس ، فاذا كرتي إذن معنى التقوى وأرشدني إلى الطريق الذي -- إذا سلكته -- أستطيع أن أصبح تقياً "

وفي هذه المرحلة الأولى نرى سقراط يتظاهر بالجهل والمذاجة ، وكأنه لا يدري من أمر نفسه شيئاً ، وذلك حتى يثير في نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلا ، فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر في الرذ عليه ، ويترأى له سقراط في هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير ، ولكن شخصيته الحقيقية تبدأ في الظهور حينما يأخذ الخصم في الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة وسرعان ما يتناول سقراط -- في حرية لاذعة -- ما يعرضه الخصم من تعريفات للموضوع حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك في مناقشة سقراط فيكتفي بأن يتلقى منه ما يريد أن يلقيه إليه ، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه ، ويشبه اليونانيون هذا الأسلوب السقراطي بسلوك نوع من الأسماك<sup>(١)</sup> يشمل حركة من يلمسه ، ومعنى ذلك أنه يفحم الخصم ويشمل حركته في

(١) Torpilis هو نوع من السمك يوجد تحت رأسه موضع أو عدة تصدر عنها تيارات كهربائية قوية تنقل من يحاول الإمساك به وتقتل الأسماك الأخرى (راجع لاروس) .

الجدل<sup>(١)</sup> ولو أن الخصم يثور تدريجياً أثناء الحديث ، ولكن سقراط يبذل جهداً متواصلاً لكي يمسك بزمامه حتى لا يثور ثورة قاطعة فيخرج عن قواعد المناقشة هذه هي إذن مرحلة التحكم ، وهي بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان مما أذاعه السفسطائيون من شك وهدم للعقائد ، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس ، وكشف حجب الفلسفة من معدنها الثمين وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه ، يبدأ مرحلة جديدة وهي التوليد (ب) وفي مرحلة التوليد نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة ، بعد أن طهر نفسه محدثه من الأوهام والأراء المزيفة وقد قيل أن سقراط - باستعماله لأسلوب التوليد - كان يسارس فكرياً الصنامة التي كانت تزاولها والدته ، إذ أنه هو أيضاً كان يولد الأفكار من نفوس محدثه ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة في فطرة الناس ، أي أن الأطفال يولدون وفي نفوسهم العلم الفطري ، فالعلم عند سقراط - وكذلك عند أفلاطون أولى سابق على التجربة Apriori ويتنصر أثر التعليم في المدرسة أو الجدال في السوق على إيقاظ النفس ، فيذكرها بهذه المعاني الفطرية التي كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضي ، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر وهو عالم الخلل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد ، فالتعلم إذن ليس إلا تذكر ، وأما أساليب الجدال المختلفة فهي التي تساعدنا على استرجاع انعاسي ، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه

ويعطينا أفلاطون مثلاً لذلك التوليد في محادثة ميثون فأمامنا صبي لا يعرف الهندسة أو الحساب ، ويبدأ سقراط بتوجيه الأسئلة إليه فيستجيب منه مما إذا كان لم يذهب إلى أي مدرسة فيجيب الصبي بالنفي ، ثم يحاول سقراط أن يستخرج من هذا الصبي شيئاً فشيئاً - قواعد هندسة إقليدس وينتهي من ذلك إلى إثبات أن علم الهندسة وسائر العلوم الأخرى إن هي إلا معارف تلقاها النفس في حياة لها سابقة على هذه التجربة ، ودليله على هذا أن ميثون لم يذهب إلى أي

(١) ميتوس ٧٩ .

مدرسة؛ ومع ذلك فقد استطاع أن يثير إلى قضايا هندسية لم يكن يعرفها إلا الذين يتلقون العلم في معاهد التعليم . ولما كان هذا الفتى قد حرم من التعليم في أى معهد وذلك لرقعة نحاسه ، فإن الدهر ليبادر حقا إلى الاعتراف بأن مصدر علم الفتى بالهندسة لا بد وأن يكون سابقا على التجربة ، وأن العلم الذى نتلقاه فى المعاهد ليس جديدا بالمرة بل هو علم فطرى ، إذ يكفى أن نوقظ النفس بأسئلة مرتبة ، حتى نتذكر انعمائى التى سبق لها إدراكها فى عالم آخر، وهذا هو معنى التوليد السقراطى، وبهذا يلتزم النهج السقراطى: تهكم فتوليد

## ثانيا : الذهب السقراطى :

أما من حيث الموضوع فإنه - على ما يذكر - لا يمكن تحديد مذهب معين خاص بسقراط ، وقد حاول المرخون أن يقسموا المحاورات الأفلاطونية إلى ثلاثة أقسام القسم الأول منها يشتمل على ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، أى تلك التى تتأثر بطريقة مباشرة بآراء سقراط ، ونكتنغا حتى فى نطاق هذه المحاورات السقراطية لا نستطيع أن نجد حدا فاصلا يميز بين ما هو لسقراط بالضبط وما هو لتلميذه أفلاطون ، ولهذا فإننا نعتقد أن أهم شيء كان لسقراط الفضل الأكبر فيه ، وفى تثبيت دعائمه ، هو ذلك المنهج الذى أشرنا إليه ، بالإضافة إلى هذا فإن سقراط حاول أن يقيم الكليات ، وأن يضع الحدود والتعريفات ، وعلى الأخص فى ميدان الأخلاق ، وقضى حياته كلها محاولا بناء العلم اليونانى ، فوضع القواعد والقوانين الكلية فى جميع ميادين المعرفة على صورة تعريفات ، ونحن نرى سقراط فى كثير من مواقفه الجدلية يحاول تعريف الأحياء سواء كانت بسيطة معروفة لدى الجميع أو معقدة ، وهو يبدأ من السهل إلى الصعب ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن تعريفات سقراط هذه كانت بداية الطريق إلى وضع المنطق عند أرسطو بعد أن سر بمحاولات أفلاطون الجدلية وقسمته الثنائية

ولسقراط - كما تصور لنا محاورات الشباب لأفلاطون - نظرية فى الفضيلة متضمنة فى تعريفه لها ، وكذلك نظريته فى العدالة فى إطار تعريفه لها وأيضا نظريته فى التقوى ، وفيها تعريف للتقوى ، هذه النظريات فى مجملها ترد على مذهب السلططائيين وتهدم دعواهم فى أن الحق للأقوى وأن المعرفة نسبية ،

فالتعريف يؤكد كلية المعرفة يؤكد كلية المعرفة ، وضرورة قضائها المطلقة ، وثمة أمر هام أشار إليه سقراط وهو خلود الروح ، ففي محاولة فيدون يتحدث سقراط عن هذا الخلود في أرفع العبارات وأسماها ، ويشير إلى أن هذا الخلود هو ثمن حياة النفس الفاضلة على سطح الأرض، وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ما تنمرها السعادة الدافقة لأنها ستحيا إلى جوار الآلهة في العالم العقلي .

فكأن السعادة عند سقراط ليست في هذه الدنيا ، ولكنها في عالم عقلي لا يمكن التمسك بوجوده إلا إذا سلمنا بخلود الروح ، وهذا هو المدخل إلى نظرية أفلاطون في النبل ، أي هذا هو الطريق المبدى سيسلكه أفلاطون حينما يتكلم فى صراحة عن انطلاق النفس من محبها الأرضى ، من كهف عالم الحس وصعودها إلى المستقر الأعلى ، أى عودتها إلى العالم الروحانى للأمتل الذى هبطت منه للحل فى البدن .

ولقد اتضح لنا إذن كيف أن سقراط هو المقدمة التى لا غنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون أو هو من ناحية أخرى حلقة لا بد منها لربط تاريخ الفكر اليونانى أو بيان استمراره عبر التاريخ من منبعه الأصلى فى بلاد اليونان إلى مصبه فى العالم الهللىنى .

وإذا سلمنا بهذا الرأى أى ضرورة وجود شخصية "سقراط" كعامل ربط بين مراحل تطور الفكر اليونانى ، فإننا نكون بذلك قد وجدنا تفسير لقول بعض المؤرخين بأنه مهما يكن من أمر سقراط ، سواء كان شخصية حقيقية عاشت فى المجتمع الأثنى ، أم شخصية خرافية ، فإنه لا مناص لنا ونحن ندرس تطور الفكر اليونانى ، لا مناص لنا من أن يكون ثمة "سقراط"





## المدارس السقراطية الصغرى

تبيين لنا فى الفصل السابق كيف أن سقراط لم تكن له مدرسة خاصة<sup>(١)</sup> ومذهب واضح اعالم يلتف حوله التلاميذ والأتباع ، وقد اكتفى فيلسوف أثينا الكبير بأن يلتقى بالجماهير فى السوق وفى الملعب وفى ساحة المحكمة وفى المعابد وفى كل مكان ليحمل على المسستانيين ويخلص الفكر والأخلاق من مجობهم الشديد على أسس المعرفة وتقويضهم لصرح الحقيقة وتكاثر حوله المعجبون والأتباع والتلاميذ<sup>(٢)</sup> ، نذكر منهم اكسانوفان وغيره ، وظهر من بين هؤلاء من أسس مدارس فلسفية متأثرة بالروح السقراطية ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة قد نشأوا فى وسط يسود بأفكار الإبلين والسقستانيين والفيثاغوريين وغيرها من المذاهب التى أذاعها فلاسفة اليونان قبل سقراط ، لهذا فقد حاولوا أن يربطوا بين هذه المذاهب والتعاليم السقراطية ، ويعد أفلاطون وهو السقراطى الكبير - أبرز من نجح فى هذه المحاولة على الإطلاق وقد ظهرت شخصيات سقراطية أقل حظا بن أفلاطون من حيث هبترية الفكر ونبوع الصيت ووزارة الآتمار ، وقد اصطلح مؤرخو الفلسفة على تسميتهم بصغار السقراطيين ، نذكر من بينهم ثلاثة أشخاص كانت لهم ثلاث مدارس هى

المدرسة الميغارية ومؤسسها إقليدس الذى ربط بين آراء سقراط وتعاليم المذهب الإيلى ، ثم المدرسة الكلية ومؤسسها انتستين الذى تأثر بجورجياس السقستائى ، وأخيرا المدرسة القورينذية ومؤسسها ارستوبوس ، وقد تأثر بالسقستائى بروتاغوراس .

١- المدرسة الميغارية<sup>(٣)</sup> : لا نعرف على وجه الدقة تاريخ حياة إقليدس مؤسس هذه المدرسة وكل ما وصلنا عنه بهذا الصدد أنه كان إيلى المذهب قبل أن يلتقى بسقراط ويلزمه ، وأنه كان أكبر تلامذة هذا الأخير سنا ، ويقال إنه بعد موت

(١) ورد على لسان سقراط فى محاورة "دفاع سقراط" لأفلاطون ٣٣ - أ ب أنه لم يؤسس مدرسة للتعليم .

(٢) (م - س) ٢٣ ، ١٣٤ .

(٣) the Megaric School .

سقراط عاد إقليدس إلى موطنه وهناك استقبل رفاهه من تلامذة سقراط الذين فرروا من أثينا مخافة الاضطهاد بعد مأساة أستاذهم ، وقد أسس إقليدس مدرسته في وطنه ميغاري ويظهر أنه ظل مخلصا للمبادئ الرئيسية في مذهب بارمنيدس، فاعتقد أن الوجود واللاوجود واحد وأن الحركة متعقبة ، وسعى هذا الوجود الواحد "الخير" وطاقم بينه وبين الله والعقل ؛ ورفض إثبات طرف مضاد لذلك الواحد، فليس ثمة ضد للوجود إذ الوجود واللاوجود شيء واحد، وانفضلة أيضا لا كثرة فيها فهي شيء واحد كالوجود

وإذن فمذهب إقليدس مذهب أيلى في أساسه ومتأثر بالأخلاق السقراطية وليس صحيحا أن المدرسة الميغارية ناقشت فكرة وجود مثل متعقبة على ما يرى أفلاطون إذ أن هذا الرأي يتعارض مع القول بالوحدة الشاملة الساكنة التي تنتفى معها أي كثرة

الخلف وأخذوا يظهرون المهارة في صياغة الأغاليط والحجج التي لا جنوى من ورائها فأعادوا بذلك سيرة زينون الإيلي ، واشتهر من بينهم بهذا النوع من الجدل تلميذ إقليدس من ملطية قيل بأنه كان أستاذا لديموستين خليلب أثينا المشهور ، وأنه انتقد أرسطو ، وكذلك عرف بهذا الجدل من بين تلامذته ديدروس كرونوس الذي يؤكد كأستاذه موقف الإيليين من حيث القول بالمتنام الحركة والتغير .

أما ستلبو الميغاري ( ٣٨٠ - ٣٠٠ ق.م ) فقد عاش في أثينا فترة طويلة ونفى منها لموقعه العقلى من الدين ، ويعد ستلبو أبرز رجال المدرسة الميغارية بعد إقليدس ، وقد تابع الطريقة الجدلية للمدرسة ، وكان له مرقف اختص به في ميدان الأخلاق إن أنه فضل اللذة العقلية على اللذة الحسية ولذلك مهد السبيل لقيام الأخلاق الرواقية عند تلميذه زينون الرواقى

### ٣٢ - المدرسة الكلية :

ولد أنستين مؤسس المدرسة الكلية في أثينا ( ٣٦٥/٤٥٥ ق.م ) وتعلم في مطلع شبابه على جورجيس السفسطاى ، ولم يلبث أن مارس مهنة التعليم كما كان يفعل السفسطائيون ، وظل على هذا النحو حتى التقى بسقراط ، فأصبح تابعه

الخلص وتلميذه الوفى، وقد كان يعد نفسه الوريث الروحي لسقراط وكان أفلاطون يضموا الاحتمار لأنتمستين ويبالغ فى انتقاده فهاجمه الأخير فى كتاب "أسماه" سائون" فانبرى أفلاطون للرد عليه فى محاوره "أوثيديموس

ويبدو على الأرجح أن هذه المدرسة استعارت اسمها من نسخة المكان الذى أنشأها فيه مؤسسها فقد أقامها أنتمستين فى ملعب رياضى كان يشرف عليه " هرقل " وكان يسمى " كينو سارجيس " <sup>(١)</sup> . وفى رأى آخر أن تسمية المدرسة ترجع إلى أسلوب الحياة التى كان يمارسها تلاميذ المدرسة وعلى الأخص ديوجين الكلبى

ولأنتمستين عدة مؤلفات ، وصلنا منها مقتطفات موجزة ، ومن هذه المؤلفات The Heracles <sup>(٢)</sup> وفيه يمدح المثل الأهلئ الكلبى فى الحياة ، ويشيد بالاعتناء على النفس واحتمال المشقات ، والعمل المتواصل وبذلك المجهود الشاق وفى "بولسطقوس" يهاجم الديمقراطية ، بينما يشدد الحملة على الطرفين فى "أرخلاوس" أما فى رواية "سيروس" التهذيبية فإنه يحض على حب بنئ البشر ، ويتابع دعواه الإنسانية فى "ألنهيادس" حيث نراه يلتقد بشدة المبول الأثانية والأثرة المقوته .

ويؤخذ على مدرسة أنتمستين أنها لم تسكن تهتم بمألهس له علاقة بالحياة العملية ، وبذلك أهمل اتباعها كل ما يتصل بالعلم ، ولم يعيروا الأبحاث العلمية أى اهتمام إلا بالقدر الذى تفيد به فى العمل ومن ثم فقد احتفروا الفن والمعرفة والرياضيات والعلم الطبيعى واستخدموا التعريف الأرسطى بطريقة يستحيل معها قيام أى علم حقيقى .

وتصدى أنتمستين لنظرية أفلاطون فى المثل فانتهدها بشدة ، وأكد - مثل الرواقيين المتأخرين - أن الأفراد والجزئيات المحسوسة التى تقع تحت إدراكنا الحسى ، هى وحدها الموجودات الحقيقية "وليس المثل المجردة" بل إن كل موجود جزئى له اسم خاص به ينطبق عليه وحده ولا يشترك معه فيه آخرون ، فإنه

<sup>(١)</sup> المقطع الأول فى هذا اللفظ معناه بالبولالية "الكلب" . .

<sup>(٢)</sup> أى "الهرقليات" نسبة إلى "هرقل" .

من غير المعقول أن نضيف إلى الموضوع محمولا مغايرا له ، إذ أن المثال الأفلاطوني حينما تطلقه على أفراد كثيرين ، فإننا بذلك نضع موضع المحمول بالنسبة لكل "فرد" كـ موضوع له ، وعلى هذا فقد رفض أنتستين فكرة التعريف التي تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع وذهب إلى أن الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركبا ، ولكن هذا التركيب ناتج من تعددنا لمكونات هذا المفرد ، وعلى هذا فالموجود المفرد لو الجزئى لا يمكن أن يعرف بل من الممكن فقط أن يقارن بغيره من الجزئيات المشابهة له ، وتمشيا مع هذا رأى الذى استقاه على الأرجح من فيثاغورس ، نجده يقر أن الإنسان لا يناقض نفسه ، فحينما يقول بأشياء متعددة فإنه إنما يشير بالفعل إلى أشياء متعددة ومتمايزة موجودة فى الواقع على هذا النحو إذ الألفاظ المختلفة التى تسمى بها الأشياء لابد من أن يكون لها مقابل فى الخارج أى موجودات منفصلة متكررة.

وفى سيدان الأخلاق نجد أنتستين يحاول أن يقتدى بسقراط وبشخصيته المستقلة وبحثه عن الفضيلة ، ولكن ينحو منحى ساذجا سطحيا نتيجة لضعف أسلوبيه وسألة محصولة العلى ، فقد اكتفى بالقول بأن الفضيلة خير والرذيلة شر ، أما غير ذلك من موضوعات علم الأخلاق فلا معنى لها عنده ، ولما كان خير الإنسان يكمن فى كل ما يتعلق بطبيعته كإنسان ، وهو ترائه العقل والروحى ، لهذا فإنه يرى أن أى شيء آخر كالنحو والشرف والحرية والصحة والحياة نفسها ، هذه كلها ليست شرا فى ذاتها ، وأما اللذة فإنها إذا سيطرت على الإنسان أفسدته ، فهى إذن شر محقق ، وعلى العكس من ذلك فإن العمل وبذل المجهود يعلمان الفضيلة ، وقد صرح أنتستين بأنه يفضل الجنون على أن يقع فريسة للشهوات ، ولهذا فإنه حمل حياة " هرقل " وكفاحه وجهده المواصل ونشاطه الدائب ، مثلا أعلى لمدركته ، كما ذهب إلى أن الحكمة هى مصدر الفضيلة ، لأنها فى جوهرها تقدير حقيقى لخير الإنسان وأنه ولو أن الفضيلة يمكن تعلمها إلا أنها لا تحتاج إلى علم كثير بل إلى الممارسة والعمل ، ولكى نحصل عليها لن تحتاج إلى أكثر من شجاعة سقراط<sup>(١)</sup> ، وبالفضيلة نحصل على السعادة ، تلك التى تتمثل فى استقلال النفس وسرها

<sup>(١)</sup> راجع ديوجين اللايرسى "حياة وآراء الفلاسفة" II, ٧1 (ف.س).

وطمانينتها وتجربتها من الرغبات والانفعالات ، ويفخر انتستين بأن قضاوته واكتفائه بالقليل هما مصدر هناءه الطلق ، وذلك رغم رقة حالة ووهامة ممكنه

وانسياقا مع هذه الرغبة فى التحرر من ألال الرغبات ، وكل ما يتصل بها من مطالب مادية ، نادى الكلبيون بالعودة إلى الطبيعة ، وسجدوا الحياة الفردية ، ورفضوا كل صور للحياة الاجتماعية المشتركة ، وسأروا بين الناس على هيئة المستجدين ، يرتدون شريطا من رث القماش ، مكتفين بالنز اليسير من الطعام ، متخذين من الهواء الطلق مأوى لهم ، وبذلك أفلحوا فى ترويض أنفسهم على الكشف والحرمان وتحمل المشقات ، واحتمال ألوان السباب المذممة ، واحتقار الجمهور الشديد لهم ، لوضاعة مظهرهم واستهانتهم بالرأى العام واستهتارهم بالتقاليد المرعية وعقائد السلف ، ولم يكن "الكلبى" ليكثر بالحياة أو يتعلق بها ، بل كان يفضل عليها الموت مختارا ، ولا فرق عنده بين الحرية والعبودية التى تواضع عليها الناس ، فالرجل الحكيم سيد نفسه دائما يشعر فى قرارة نفسه بالحرية حتى ولو كان مستعبدا ، والحياة الدنية غير ضرورية للحكيم فهو يعتبر العالم كله وطناً له ، وكذلك فإنه لا ضرورة فى نظرهم لإقامة حكومات وطنية محلية ، بل الجنس البشرى كله "قطيع " واحد يحيا أفرادها معا فى سلام حسب الطبيعة ، لذلك ندردوا بالحرب وأنشادوا بالسلام

وكان الكلبيون يقولون بوجود إله واحد لا شبهه له ، لا يحده البصر ، أما تلك الآلهة المتعددة التى كان يؤمن بها اليونانيون ، فقد كانت فى نظرهم من صنع البشر الذين اتفقوا فيما بينهم على القول بوجودها ، وإن كانت فى حقيقة أمرها غير موجودة ، وأما العبادة الحققة فى نظرهم فإنها ليست سوى ممارسة الفسيلة ، فهى التى تجعل من الرجل الحكيم أثرا عند الألوهية ، وعلى هذا رفض انتستين وأتباعه جميع الطقوس والمراسم الدينية ، وسلبوا معتقدات مواطنيهم وأديانهم وسخروا من النبوات ، ورفضوا بالمعابد وكهنتها ، ورفضوا ما يقول به رجال الأديان من أنه يوجد بقاء بعد الموت

وعلى الجملة فإن الكلبيين كانوا يربطون بين النظر والعمل ، ويحتقرون الثقافة العملية والعلم النظرى ، وكان انتستين - على حد قول أفلاطون - أبرز رجل

هذه المدرسة ، وأنه وإن كانت شخصيته لا تثير في النفس الرضا والقبول إلا أنه لم يكن موضع تحقير كثيره من تلامذته ، بينما نجد تلميذه ديوجين<sup>(١)</sup> كالطبل الذي لا يسمع غير نقات نفسه " (٢) والواقع أن أفلاطون كان على حق فيما ساقه من وصف ساخر لديوجين ، ذلك أن هذا الأخير - وقد خيل إليه أن أتباع المدرسة لا يمارسون التعاليم الكلية كما ينبغي - اندفع هو إلى المبالغة في ممارسة نتائجها العملية ، فرفض أن يجعل من نفسه الحكيم أو الطبيب الذي يعالج أمراض المجتمع ويرشد الناس إلى الفضيلة ، بل فضل أن يكون "كلبا متروشا" فسمى نفسه "بالكلب" ، وجعل شعاره في الحياة أن يعيد صياغة القيم الشائنة بين الناس (٣) ورأى أن النوع الإنساني يجب أن يجعل من حياة الحيوان مثلا يحتذى ، وامعن في السخرية اللاذعة من الثقافة والعلم ومن الناس ، وذاعت شهرته عن طريق هذا السلوك المستهجن ، لا عن طريق كتاباته وأشهرها مؤلف أسماه "القط البرى المتوحش" وقد أمضى ديوجين شطرا كبيرا من حياته في أفيثا وكورنشا " ويقال إنه التقى بالإسكندر الأكبر ، فلم يشعر بالهيبه في حضرته ، بل قابله بمقابلة الئد للئد لا اعتداده بنفسه ، وشعوره باستقلال شخصيته

وكان لديوجين تلميذ من طيبة يدعى كريس<sup>(٤)</sup> ولكنه كان على عكس استاذه ، يفيض سلفه وعظفا على الناس ، فأحبوه وقدروه ، وكان يملك أكبر ثروة في طيبة ، ولكنه تبرع بها لمواطنيه ، وآثر حياة الكليبيين المتشغلة ، وكان يقرض الشعر ، وله قصيدة يمجدها فيها المثل الأعلى للحياة الكلية التي يمجدها الكلي في حال التقر .

ويلاحظ أن المذهب الكليسي عاد إلى الظهور في أوائل القرن الأول للميلاد ، واقترب كثيرا من الرواقية بعد أن أغفلت الرواقية الجانب العلمى من آرائها واحتفظت بالجانب العلمى الذى سبق أن استعارته من الكليبيين ، وقد ساعد على إحياء المذهب الكليسي عوامل الانهيار التى ظهرت فى الدولة الرومانية حينذاك وكان

(١) Diogenes of Sinops المعطوفى ٣٢٤ ق.م

(٢) محاوره ليليوس للأفلاطون لفرة ٤٤ ب

(٣) ديوجين "حياة آراء الفلاسفة" ٧٤:٢٥

(٤) Cites of Thebes

"سنيكا" أول من أشار في كتاباته إلى الكلبيين في تلك الفترة ، فقد امتدح "ديمقريوس" هذا كلبيون آخرون ، وظلت المدرسة قائمة إلى القرن الخامس الميلادي ، وربما حتى القرن السادس ، بعد أن اندثرت جميع المدارس الفلسفية باستثناء الأفلاطونية

وكان للكلبيين تأثير كبير على الفرق الدينية التي اختارت حياة التشف والزهة في متاع الدنيا . وربما استمدت فرقة " الملامية " <sup>(١)</sup> الإسلامية بعض تعاليمها ومظاهر حياة أفراسها وسلوكهم الخشن بين الناس ، من المذهب الكلبي .

### ٣ - المدرسة القورينائية :

مؤسس هذه المدرسة أرسطيوس القورينائي ، ويقال أنه كان أكبر سنا من أفلاطون <sup>(٢)</sup> ، وأنه وهو في قورينا <sup>(٣)</sup> درس تعاليم بيروناغوراس السفسطائي ؛ ثم ارتحل إلى أثينا حيث التقى بسقراط واتصل به من كثب ، ولكنه لم ينزع عن نفسه وآراءه ، وبعد محنة سقراط أخذ أرسطيوس يمارس مهنة التعليم في أثينا على طريقة السفسطائيين ، وزار بلاط الملك ديونيسيوس في صقلية ولكنه كان أسعد حظا من أفلاطون هناك ، ثم لم يلبث أن عاد إلى قورينا ، حيث أسس المدرسة القورينائية ، وتعرف أيضا باسم مدرسة أصحاب المذهب اللذة <sup>(٤)</sup> وقد انضم إليه حفيدة من أبنته واسمه أيضا أرسطيوس ، لذلك فقد اختلطت آراء الجد مع آراء الحفيد وأصبح من غير الممكن التمييز بين آراء كل منهما ، وبالإضافة إلى هذا فإننا لا نجد من الأسانيد الموثوق بها ما يؤكد صحة ما وصل إلينا من تعاليم أرسطيوس . فكل ما لدينا يضح فقرات في كتاب ديوجين ، حيث يشير إلى مؤلفات المدرسة <sup>(٥)</sup> ومعلمها مشكوك في صحته ، وكذلك نجد إشارات في محاورة فيليبوس التي يتناول أفلاطون في مقدمتها مشكلة اللذة وأنواعها ويشير إلى آراء أرسطيوس ويرد عليها <sup>(٦)</sup>

(١) راجع " الملامية والفتوة والتشوف " تأليف الدكتور أبو الملا عيسى ، سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية .

(٢) ديوجين II, 85

(٣) بلدة في إقليم بركة (ولاية لاهية) تعرف حاليا باسم (شحات) .

(٤) hedonistic school

(٥) ديوجين II, 77, 86

(٦) محاورة فيليبوس لقرة ٤٢ د .

ونجد أيضا بعض تصور في محاوره نيتاوس<sup>(١)</sup> ن وفي الجمهورية ، وفي الأخلاق النيكوماخية لأرسطو على أننا نستطيع مع هذا أن نقبل صحة بعض هذه النصوص — خصوصا ما كان يشير منها إلى مذهب اللذة الذي عرف به أرسطوبوس — ولو أن أرسطو يذكر لنا أن إيبودوكس<sup>(٢)</sup> أنفلكى المشهور هو صاحب مذهب اللذة وليس أرسطوبوس

وبلاحظ أن اتباع هذه المدرسة يتفقون مع اتباع المدرسة الكلية في في احتقارهم للثقافة العميقة واكتفائهم من المعرفة بالقدر الذى يردى إلى المنفعة المباشرة فى الحياة العملية والأخلاق عند المدرستين تتمثل فى مواقف ساذجة سطحية ، وقد كان أرسطوبوس — مثله فى ذلك مثل انتستين — يقيس المعرفة بمقياس المنفعة العملية ، فاحتقر الرياضيات لأنها لا تبحث عن النافع أو الضار وكذلك الطبيعيات لأنه لا قيمة جدية لها فى نظرة ، وكان اهتمامه بمشاكل المعرفة فى حدود تأسيسه لمذهبه الأخلاقى ، وأرسطوبوس يتفق مع بروتاغوراس فى أن المعرفة مصدرها الإحساس ، وتختلف الأحساسات منش خص إلى آخر بحيث لا يتفق الجميع على أى موضوع واحد للإحساس ، وحتى اللغة فإن اللفظ إحساساتنا ، ولكنه لا يعرفنا بطبيعة الأشياء كما هى موجودة فى الخارج ، ولا ينقل إلينا إحساسات ومشاعر الآخرين ، إذ أن الإحساسات تحدث نتيجة لتأثير حركات الموضوعات المدرك فى الشخص المدرك لهذا الموضوع فى لحظة معينة وعلى هذا فإن أى إحساس إنما يتولد من الحركة ، فعندما تكون الحركة خفيفة ينتج عنها شعور باللذة ، وعلى العكس من ذلك فإنه يحدث شعور بالألم عندما تكون الحركة هنيئة متلاحقة ، أما إذا لم تكن شئت حركة ، أو كانت هناك حركة ولكنها غير مدركة بالحس ، فإننا لن نشعر بأى لذة أو ألم ، والطبيعة تعلمنا أن اللذة مرغوبة فيها على الدوام ، وأن الخير يرتبط بالشئ الذى يجلب اللذة ، ويرتبط الشر بما يجلب الألم ، وليست اللذة فى حقيقة أمرها سوى إحساس بعملية طبيعة تحدث فى الجسم ، وقد وصل أرسطوبوس من تحليله هذا إلى القول بمبدئه المشهور وهو أن اللذة هى الخير الأعظم

(١) محاوره نيتاوس ١٥٢ ج ١٥٥ د

(٢) الأخلاق النيكوماخية لأرسطو ، الفصل الثامن ، الكتاب العاشر .



وأنها مقياس جميع القيم على السواء ، هذا ما تنادى به الطبيعة ومن ثم فيجب ألا نعترف بأى عرف أو تقليد ، أو أن يحول بيننا الحياء والخجل وبين الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذات ، ولم يكن أرسطوس يقصد باللذة مجرد راحة النفس وسكينتها على ما يرى الأبيقوريون - إذ أن هذا النوع من اللذة إن هو إلا مجرد غيبة الإحساس ، بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون استمتاعا إيجابيا ، وعلى هذا فالسعادة عند القورينائيين مصدرها اللذة ، واللذة الحاضرة بصفة خاصة ، تلك التى لا تترك أثرا فى نفوسنا فتتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا ، فاللذة يجب ألا تكون مرتبطة بالماضى أو بالمستقبل ، لأن الماضى قد ولى وانتضى والمستقبل غامض غير معروف ، وبذلك يبقى الحاضر ملكا لنا ، فيجب إذن أن نستمتع به بعيدا عن ذكريات الماضى واحتمالات المستقبل الغير المؤكدة - ولم يوضح لنا أرسطوس نوع الأشياء أو الأفعال التى تجلب لنا اللذة أو درجات اللذة ، فهناك أنواع من اللذات لا نحصل عليها إلا بهذا قدر كبير من الآلام ، غير أنه يشير بعد هذا إلى أن تمت ملذات وآلاما لا تنشأ عن حالات الجسد ، وربما كان أرسطوس فى هذا الاتجاه متأثرا بـتعاليم سقراط ، مع ما فى هذا الموقف الأخير من مناقضة صريحة لمبدئه الأول القائم على التصور الحسى للذة كخير أعظم للإنسان ومنتهى سعادته

والفلسفة أو الحكمة وهى فن الحياة عند أرسطوس هى مقياس الخير واللذة فى حياتنا ، فهى التى توضح لنا كيف نستغل ما فى حياتنا من خير ، ونستكنا من الانتفاع بكل شئ فى موضعه المناسب سعيا وراء مصلحتنا ، كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والانفعالات التى قد تعترض استمتاعنا بالسعادة فالفلسفة إذن أول شروط السعادة .

واستنادا إلى هذه المبادئ جعل أرسطوس هدفه - فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه - الاستمتاع إلى أبعد قدر مستطاع مع احتفاظ الفرد برباطة الجأش وتنام السيطرة على النفس ، ومع هذا فلم يكن أرسطوس بالرجل الذى يتكالب على اللذات خبط عشواء ومهما كانت السبل إليها ، فقد كان يستعمل ذكاءه وعقله وحكمته ، وسيطرته على نفسه للحد من جنون الرغبات لكى يحتفظ بالكرامة وطعامينة النفس ، فتراه يكيف نفسه حسب الظروف المختلفة ، فيظهر بين الناس

تجارة ففى أسمال بالية وتارة أخرى فى أفخر الملابس حسب ما تقتضيه المناسبات ، وكان فى كل الحالات يهدى كثيرا من العطف والشفقة على الناس ، وقد اعتزل الحياة العامة فى أخريات أيامه لئى يحفظ على نفسه سكنتها واستقلالها

وقد احتفظ أرسطوبس لأستاذة سقراط بالتقدير الكبير ، ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التى تمجد الحرية الباطنة للنفس : والتمسك بعزة النفس وكرامتها ، والتعلق بالحكمة ، غير أننا نجد مع هذا أن نظرية أرسطوبس فى اللذة تناقض هذه الروح السقراطية ، بالإضافة إلى موقفه الشكى الذى ينكر العلم والمعرفة ، وكان سقراط قد كرس حياته لتبليغ دعائم المعرفة ودحض دعاوى السفسطائيين الهادمة لها

وقد استمر هذا التناقض الواضح فى تعاليم المدرسة بعد أرسطوبس أيضا وعند حنيدته ثم تلميذه تيودورس الملاحد الذى رفض الاعتقاد بوجود إله ، وانتهى بالمذهب إلى نتائج الأخيرة ورأى أن سعادة "الحكيم" هى شعوره بالرضا وطمأنينة النفس ، وبهذا يصبح بعزل عن المؤثرات الخارجية بحيث تسيطر عليه الحكمة وحدها ، وجاء أحد أتباع المدرسة بعد تيودورس ورأى أن مصدر اللذة قد يكون انصافا أو عرفان الجميل أو الأسرة والوطن ويجب ألا يحجم المرء عن تكريس نفسه لها

ومن أتباع هذه المدرسة أيضا فيلسوف متشائم يدعى هجسياس<sup>(١)</sup> كان يحس فى أعماق نفسه بتعاسة الحياة فسخط على كل شيء لشعوره باليأس من الحصول على طمأنينة النفس وهدونها من طريق اللذة الإيجابية ، ولهذا فقد صرح بأن السعادة ضرب من المستحيل ولا يمكن بلوغها من طريق اللذة أو غيرها ، ونراه فى مؤلف له يذكر قصة رجل يعدد متاعب الحياة وآلامها وما يعانته فيها من شقاء لا معنى له ولا هدف ، ومع هذا فقد حيل بينه وبين الانتحار جوعا حينما وطد النفس التخلص نهائيا من الشقاء المرير الذى يستمر وسيقتضعف باستمرار حياته

(١) Hegesias

ويقال أن هجياس زار الإسكندرية والتي فيها عدة محاضرات أوضح فيها  
مذهبه ، ولم يلبث على أثرها أن ذاعت بوجه حارمة من الانتحار بين الشعب حتى  
أطلق على هجيسياس لقب " مستشار الموت " وسرعان ما تنبه المسؤولون إلى خطورة  
هذا المسلك فأصدر بطليموس الثاني أمره بتحريم الانتحار  
إذن فقد رأينا كيف انتهى مذهب اللذة المبالغ فيها إلى عكسها أي إلى  
القضاء على الحياة نفسها ، وكأنها قد سمعت إلى حقتها بظلمها  
هذه نظرة مجعلة أشرنا فيها إلى الاتجاهات الفلسفية عند صغار السقراطيين  
تبيين لنا من خلالها ، أن هذه المدارس كانت تؤمن إيماننا صميقا بقيمة الفرد وحرية  
وكرامته واستقلاله ، وأنها على الرغم من تأثرها بالروح السقراطية إلا أن فلاسفتها  
لم يتخلوا عن آراء السفسطائيين وسرى فى الفصول القادمة كيف تضع الأفلاطونية  
والأرسطية القيمة الإنسانية للحضارة وللثقافة العقلية موضع الاعتبار بينما يكتفى  
صغار السقراطيين بإبراز قيمة الفرد جاعلين من ذاته وحدها السند الأول والأخير  
لحياته وسعادته



## الباب الثالث

الفلسفة السقراطية  
أفلاطون ومدرسته

2





## منزلته فى عصره ، حياته ، مصنفاته

### ١ - منزلته فى عصره وعبقريته :

يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الإنسانى. فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاح من عصور : وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليل على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وآرائه سواء فى الفلسفة أو فى السياسة أو الأدب أو الأخلاق ، ويرجع ذلك إلى خصوصية فكر أفلاطون وعبق آرائه

١- فبالى جانب النزعة المنطقية الرياضية التى تميزها أسلوب أفلاطون الفكرى نجد اتجاهها إلى التصوف ، و إلى ممارسة الحياة الروحية فى أعلى مراتبها فدن الناحية الأولى نجد أن أفلاطون قد استخدم المطلق بكل دقة فى ميدان المعرفة وذلك فى أسلوبه الجدلى المنهجى الذى استخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل ، وكذلك فقد استمار الاستدلال الرياضى من الفيثاغوريين وطبق منهجهم الفرضى ، وتعمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات ولهذا فقد كتب على باب الأكاديمية ، لا يدخل هنا إلا من كان رياضيا

ومن الناحية الثانية نجد أنه قد أضاف إلى هذا المنهج المنطقى الرياضى اتجاهها صوفيا عميقا تلقاه من النحلة الأورفية وتعاليم الفيثاغوريين ، وقد كان لهذه النزعة الروحية العنيفة عند أفلاطون أثرها الكبير على التصوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين

ويبدو أن تعاليم الأورفية والفيثاغورية لم تكن المصدر الوحيد لهذه النزعة عند أفلاطون بل يرجع هذا أيضا إلى طفولة أفلاطون التى امتازت بالندم العميق ، ونحن نحس فى كتاباته آثار هذه العاطفة الدينية المتلتهبة ، ونشوة الحب والإيمان بالأسرار العميقة التى ترمز إلى وحى الآلهة<sup>١٥</sup> ولهذا فإنه اتجه إلى البحث عن المثل الأعلى

<sup>١٥</sup> راجع P.M. Schuhle, L'oeuvre de Platon Lib. Jachette, Paris 1934, p.6

أى عن عالم أسمى فيحد وراء عالم الحس ، عالم تنطلق إليه النفس في صفاتها وتطهرها ، فكان أن كشفت له التجربة الروحية عن آفاق عالم المثل .

٣- وقد أحس أفلاطون بصعوبة التعبير اللفظي عن هذا الوجود النعالي الذي يجاوز نطاق التجربة الحسية ، فقد لجأ إلى الأسطورة<sup>(١)</sup> وإلى الصور الخيالية لكي يفسر بها حقيقة هذا العالم العقلي وأبعاده المثالية ، وكان يشعر في أعماق نفسه بأن العبارات الشعرية الوصفية التي كان يسوقها لإيضاح حقيقة عالم المثل لن تحقق هذا الغرض على الوجه الأكمل ، فقد كان أفلاطون إذن شاعرا بصعوبة التعبير عن مضمون مذهبه لخصوصية الفكرة التي انتهت إليها تجربته الروحية ، ولأن اللغة - وقد وضعت للإشارة إلى الموجودات الحسية - لا يمكن

أن تصلح للتعبير عن عالم مثالي مغاير للعالم الحسي في وجوده وطبيعته وقد استند الصوفية فيما بعد إلى موقف أفلاطون هذا واكتفوا بالإشارات الرمزية لإيضاح مضمون تجاربهم الروحية ، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطوني يختلف من الاتجاهات الصوفية البحتة في أنه عني الرغم من اتجاهاته المثالية إلا أنه لم يكن يبتعد كثيرا عن حدود الأسلوب المنطقي والاستدلالات الرياضية ، ومن هنا تبدو حقيقة المشكلة في مذهب أفلاطون ، إذ أنه لم يكن مذهباً وصفياً يرصد تجربة شخصية روحية قريبة ويسجلها فحسب كما يفعل الصوفية ، ولكنه كان يحاول في نفس الوقت أن يبدل برهانياً عن صحة تجربته ، ويقيم وجود العالم العقلي على أسس منطقية رياضية

٤- وثبت أمر هام كان له تأثيره الواضح على التجربة الأفلاطونية فعلى الرغم مما كان يبدو من شدة تعطش أفلاطون للمعرفة وتحرقه إلى المثل انغلبا مما دفع به في طريق التأمل والعزلة والتقصف وسطورة النفس على البدن إلا أنه قد نشأ في بيئة أرسقراطية قرست في نفسه ميلاً إلى ممارسة السياسة والمساهمة في شؤون الحكم ، لهذا فقد ظهر لديه اتجاه واضح إلى إيجاد نوع من التوازن والانسجام بين النفس والجسد مما ييسر له سبل الاتصال بالحياة العامة ويحول بينه وبين الإغراق في حياة التأمل الخالص ، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطوني لم يستطع التخلص من

(١) راجع P. M. Schuhl, Etudes sur la fabrication platonicienne, Paris 1947



هذا الإتجاه المزدوج إلى النظر وإلى العمل ، أو بمعنى آخر الاتجاه إلى التأمل الفلسفى والعمل السياسى معا ، فإذا كانت غاية التأمل الفلسفى عنده هى خلاص النفس وتطهيرها عن طريق ممارسة الحكمة فإن غاية العمل السياسى فى نظره إنما تكون فى خلق الظروف الصالحة لتربية المواطن اليونانى وذلك عن طريق إصلاح نظم المدينة اليونانية حتى تكفل لها السلامة فى انداخل والخارج وسرى كيف يلتقى هذان الاتجاهات المتعارضان فى مذهب أفلاطون

## ب - حياته :

ولد أفلاطون فى أثينا سنة 427 ق.م ، وكانت أسرته من أعرق الأسر الأرستقراطية فى المدينة ، فقد كان سولون المشرع اليونانى أحد أجداده ، ولم تحمل لنا كتابات المؤرخين معلومات وافية عن طفولته وشبابه المبكر ، غير أنه من المؤكد أن أفلاطون -- وقد عاصر الفترة الأخيرة من حرب إنجلوبونيز التى انتهت بهزيمة أثينا وضياح إمبراطوريتها البحرية سنة 404 ق.م -- يكون قد لمس بنفسه مدى ما آلت إليه بلاده من اضطراب سياسى وحربى

أما من حيث تكوينه العلمى والفلسفى فقد درس فى شبابه الشعر واستطاع أن ينظم القصائد ، كما درس العلوم المتعارفة فى عصره ، وأظهر ميلا شديدا إلى العلم الرياضى ثم اتجه إلى دراسة الفلسفة على يد أحد أتباع هرقليطس ، وعندما بلغ سن العشرين اصطحبه شقيقاه أديمونت وأغلوقون إلى سقراط فتعرف عليه وأعجب به ، ولما تاهز الثالثة والعشرين من عمره أراد نفر من أهله أن يعينوه فى منصب سياسى خطير ولكنه رفض ما عرضوه عليه وآثر التريث لكى يدرس بعين فاحصة حقيقة المراع السياسى الذى كانت تحياه أثينا آنئذ ، وكان الحكم بالمدينة يتنازعه نظامان الديمقراطية والأوليغاركية المستبدة ، وفى سنة 404 ق.م كان كريتياس Critias وهو من أقارب والدة أفلاطون على رأس حكومة أثينا الثلاثينية ، اننى ما لبثت أن تخلت عن الحكم لحكومة ديمقراطية ، وهى التى حاكمت سقراط وأدانته مما أثار سخط أفلاطون وحزنه ودفعه إلى الشعور بالتشاؤم واليأس من إصلاح الوضع السياسى ويسترد صدى هذه الحالة النفسى لأفلاطون الشباب فى محاوره

جورجياس<sup>(١)</sup> وسيكون من جراء ذلك ألا يرضى أفلاطون عن حكم الطغيان أو عن ديمقراطية هرّكل فينتجه ينظره إلى خارج أثينا ليجت من نظام سياسي آخر يكون صالحا لتوطيد دعائم الحكم وتهيئة جو من الاستقرار والنظام ، فنراه يتأثر - إلى حد ما - بنظام الإمبراطين كما هو واضح في جمهوريته

وكان إعدام سقراط وتجرحه للسم من أهم الأسباب التي دفعت به إلى حياة العزلة ثم إلى حياة السفر والترحال فيما بعد . فقد بدأ أفلاطون رحلته الأولى سنة ٣٩٠ ق.م أي بعد تسع سنوات من وفاة أستاذه ، فأتجه إلى ميغاري حيث زاد إقليدس ومكث إلى جواره ثلاث سنوات ، ثم اتجه إلى مصر ، وشاهد عظمة آثارها واجتمع بكهنة عين شمس فأعجب بعلومهم وعلى الأخص بتقدمهم في دراسة الفلك ، كما أشاد بما هايته من استقرار سياسي وبن مصر واتجه قريبا إلى قورينا فالتقى بعالمها الرياضي الشهير تيودوروس ثم عاد ثانية إلى ربوع النيل ، ولكن الحرب ما لبثت أن نشبت بين أثينا وإسبرطة ، وكان ملك مصر السفلى قد تحالف مع الإسبرطيين ضد أثينا - وطن أفلاطون - فاضطر إلى مغادرة مصر عائدا إلى أثينا واستقر بها ، وما كادت تنتهي هذه الحرب حتى استأنف أفلاطون رحلاته فاتجه إلى اليونان الكبرى ( أي جنوب إيطاليا ) حيث التقى بأصدقائه الفيلسوفيين ، وما أن سمع به ديمس ملك سراقوسة حتى استدماه إلى بلاده ونشأت بينه وبين ديون Dion ابن أخت ديمس صداقة وطيدة وبعد عودته من هذه الرحلة اشترى قطعة أرض كانت تسمى بستان أكاديبوس وتقع على مقربة من قرية "قولون" وفي هذا المكان أسس أفلاطون مدرسته التي سميت "بالأكاديمية" وكانت هذه المدرسة منذ نشأتها عبارة عن محراب لعبادة ربات الفنون<sup>(٢)</sup> ، حيث كان تلامذه أفلاطون يؤلفون شبه رابطة دينية ، ويحتفلون سنويا بعيد ربات الفنون مصدر الوحي والإلهام الفني ،

<sup>(١)</sup> راجع معاصرة جورجياس ٥١٥ هـ .

<sup>(٢)</sup> Les Muses ربات الميثولوجيا اللغز . بنات الإله زيوس ، ومن اللائي يعملن الفنون برعاجين

Euterpe	ربة الموسيقى	Thalie	ربة الكوميديا
Terpsichore	ربة الرقص	Clio	ربة التاريخ
Polymnie	ربة الغمز اللطافي	Melpomene	ربة المأساة
Urania	ربة علم الملوك	Erato	ربة البيان
		Calliope	ربة الرثاء

وقد ظلت الأكاديمية محفظة بهذا الطابع حتى عصر الإمبراطور جوستيان سنة ٥٢٩ م حيث جرى عليها ما جرى على مدارس الفلسفة الأخرى في أثينا من إغلاق وتشريد لأفرادها الذين كانوا يمثلون الفكر الوثني يعد انتشار المسيحية واعتناق الأباطرة لها . وكانت المناقشات في الأكاديمية تدور حول موضوعات الفلسفة والرياضيات والفلك والأخلاق والسياسة

ولم يقتصر التعليم فيها على أبناء أثينا وحدهم بل سعى إليها اليونانيون — ومن بينهم بعض النساء — من جميع بلاد اليونان والجزر اليونانية — وبعد أن تم لأفلاطون افتتاح الأكاديمية عاد ثانية إلى مواصلة حياة السفر والترحال فاتجه إلى صقلية سنة ٣٦٦ ق.م تحت إلهام صديقه ديون ، وكان أفلاطون يلتمح في أن يستنهل إلى آرائه ديمس الصغير الذي كان قد خلف والده على حكم صقلية ، ولكن سرعان ما تبددت أحلام أفلاطون ، فقبل أن تنبأ أقدامه أرض الجزيرة كان ديمس هذا قد أقصى عن الحكم ونفى خارج البلاد فما أن نزل أفلاطون بصقلية حتى تلقاه أعداء ديمس فسجن ثم أطلق سراحه وعاد إلى أثينا

ولم يلبث أفلاطون أن أعاد الكرة للمرة الثالثة ، فارتحل إلى سراقوسة تحت إلهام صديقه ديون بعد أن عاد ديمس إلى الحكم فأحسن الجميع استقباله خصوصا وأنه كان معروفا أيضا بمداقته لأرخيتاس القوريناغوري حاكم طارنطا ، ولكن إقامته في صقلية ما لبث أن شابها جو قائم مؤلم خصوصا بعد أن فشل في مصادحة ديون هلي ديمس الصغير ، وقيام ديون بعد ذلك بتدبير مؤامرة ضد الملك ، فما أن اتضح أمرها حتى نكل أعوان ديمس بديون صديق أفلاطون ، وكان ذلك خلال سنة ٣٥٣ ق.م وغضب الملك على أفلاطون فاعتقله ووضع في سفينة متجهة إلى اليونان ، ولكنه أسر وباع في سوق الرقيق ، فاشتراه أحد المواطنين القورينائيين واعتقه فعاد أفلاطون إلى أثينا ، وأخذ يتبع دروسه ومناقشاته في الأكاديمية ، وكانت وفاته سنة ٣٤٨ ق.م أثناء الحرب التي شنها فيليب ملك مقدونيا على أثينا والتي أدت إلى انهيار نظام المدينة اليوناني ، ذلك النظام الذي ظل أفلاطون طوال حياته يبحث عن أنجح السبل لتوطيد أركانه وكفالة استقراره وازدهاره

## ج - مصنفاته :

يعد أفلاطون أول فيلسوف يوناني وصلتنا جميع مؤلفاته ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بأن كل ما وصل إلينا من كتب تحمل اسم أفلاطون تصح نسبتها إليها ، فقد أثبت النقد التاريخي أن ثمت عدة محاورات منحولة نسبت إلى أفلاطون وقد ثبت أنها ليست له ، وعلى هذا فإننا نكتفى هنا بالإشارة إلى المؤلفات التي تعارف بها الفلاسفة <sup>(١)</sup> ، على صحة نسبتها إليه ، أما من حيث تصنيف هذه المؤلفات فقد تمكن العلماء - بعد دراسة أسلوب المحاورات وموضوعاتها - من ترتيبها على هيئة تصنيف زمني تطوري حسب أطوار حياة المؤلف ، فثمة مؤلفات يرجع أنها حورت في عهد الشباب وأخرى تم تأليفها في عهد الكهولة بعد إنشاء الأكاديمية إثر صودة أفلاطون من رحلته الثانية إلى صقلية ، وبعد أن استقر به المقام في أثينا منكياً على البحث والدراسة ردها من الزمن إلى أن قام برحلته الثالثة إلى صقلية ، وأما المجموعة الثالثة فهي من إنتاج أفلاطون الفكري في عهد شيخوخته وبعد انتهاء رحلته الأخيرة إلى صقلية

## أولاً : مؤلفات فترة الشباب :

وهي قريبة العهد بأستاذه سقراط ، ولهذا فإن قسماً منها يشتمل على صورة حياة سقراط : وتوجيه الاتهام إليه ثم الدفاع عنه ، وكذلك منهجه في مواقفه الجدلية مع السفسطائيين مع المشهورين في كل فن من أهل عصره هي أثينا هذه المحاورات هي : "دفاع سقراط" و "أقريطون" و "أوطيفرون" ، وانحاوره الأخيرة تدور حول "التقوى" وتعريفها ورأى سقراط في الدين والتدين ، ثم "هيبياس الأصغر" وتتناول علاقة العلم بالعمل ، و "القيبيداس" وتبحث في تطابق العدالة والمنفعة وفي معرفة النفس الإنسانية ؛ ثم "هيبياس الأكبر" في تعريف الجمال : و "خرميدس" في الفضيلة ؛ و "لاخيمس" في الشجاعة و "ليسيز" في الصداقة ، و "بروتاغوراس" إشارة إلى السفسطائي المعروف بهذا الاسم ، وهي تدور حول الفن

(١) راجع مثلاً - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٧ - ١٤ الطبعة الثانية وكذلك B.Brühier , Hist de la philosophie . Tome I- Goldschmidt : les dialogues de , Platon parle , 1947

الجدل عند السفسطائيين وفرائده التعليمية ، و "إيون" في شرح الإلياذة ، وفي الكلام عن الشعر على وجه العموم ، و "جورجياس" في نقد أقوال السفسطائيين وفي بيان خطوره الفن على الأخلاق ، ولقالة الأولى من كتاب "بوليتيا" الذي سماه شيشرون فهم بعد بالجمهورية *Res publica* وهذه المقالة تدور حول "العدالة" تعريفها

### ثانيا : محاورات فترة الكهولة :

وهي متأثرة بآراء الفيثاغوريين وهي "أقراطيلوس" ويناقش فيها المشكلة اللغوية ، ونجد في هذه المحاورات إشارة أولية إلى نظرية المثل <sup>(١)</sup> ثم "ميتون" التي يعرف فيها القضية ويعرض لنظريته في أن العلم إن هو إلا تذكر معارف سبق أن عاينتها النفس في حياة سماوية ، و "فيندون" ويبرهن فيها على خلود النفس بمناسبة موت "سقراط" و "المأدبة" ويتكلم فيها عن الحب الإلهي وعن الجمال و "منكسيتوس" و "أوتيديموس" ويحمل فيها على السفسطائيين وعلى بيانهم ، و "بارمنيدس" وينتقد فيها مذهب الإيليين ويعرض لأزمة المشاركة ويحصن نظريته في المثل ، والجزء الثاني منها محاولات جدلية على طريقة انجدل الإيلي <sup>(٢)</sup> و "تيتاروس" في العلم وحده ، وفي الحكم الصادق والكاذب ، و "فيدروس" في الحب وأقسامه وفي الخلود وفي آراء السفسطائيين ، ونجد بعد ذلك التسع مقالات الهاقية من الجمهورية وقد كتبت في أوقات متفرقة ، وفي هذه المقالات يعرض أفلاطون نظريته في "المدينة المثلى"

### ثالثا : محاورات فترة الشيخوخة :

وهي ذات طابع جدل جاف ، ومنها "السفسطائي" ، حيث يتكلم عن الأجناس العليا والوجود واللاوجود ، والفن وأقسامه ، وفي "السياسي" يتكلم عن رئيس المدينة ويعترض مسائل سبق أن أشار إليها في الجمهورية . وفي "فيليبوس" يعرض للذة ولأنواعها ، وينتهي إلى أن الحكمة هي أسمى أنواع اللذة ، وفيها أيضا

(١) (د. ب)

(٢) راجع جان فال : دراسة حول بارمنيدس

يشير إلى مشكلة الوحدة والكثرة التي سبق أن تعرض لها في بارمنيدس ، ثم يتعرض لمشكلة الخنيط <sup>(١)</sup> التي نجمت من هذه المناقشة همزة وصل بين المناقشات والتعاليم الشفوية لأفلاطون <sup>(٢)</sup> وفي مناورة تيمائوس يتعرض لتكوين العالم الطبيعي وكيف أن لصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذباً المثل ويجب ألا نخلط بين "تيمائوس الطبيعي" فهو كتاب أفلاطون الحقيقي و "تيمائوس أئورجاني" الذي ينسب خطأ لأفلاطون على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطوني المحدث

وفي مناورة "أقريتهاس" النقطة يتكلم أفلاطون عن المثل الأعلى للمجتمعات الإنسانية ، وأما كتاب "أقوانين" أو النواميس فهو كتاب جاف الأسلوب ويشتمل على أثنى عشر مقالة ، وبه دستور مدنى وجنائى ودينى ، وهو الكتاب الوحيد الذى لم يشير فيه أفلاطون إلى "سقراط" وقد ثبت أن أفلاطون انكب على تأليف هذا الكتاب فى الفترة الأخيرة من حياته حتى وفاته

وهناك بعض كتب أخرى منقولة لا داعى لإيرادها ، وبعض كتب ذكرت أساؤها ولم تصلنا. وأفلاطون رسائل خاصة من أهمها الرسالة رقم ٧ الموجهة إلى "دئس الصغير" حاكم صقلية يشرح له فيها صعوبة العمل الفلسفى ومشقاته

## د — آراء أفلاطون الشفوية :

وبالإضافة إلى هذا الإنتاج المدون الضخم ، تجد أرسطو يشير فى الميتافيزيقا إلى "مذهب الأفلاطونيين" فى الأعداد والمثل وهذا موقف لا نجد فى المناقشات تفصيلات عنه ؛ ولهذا فقد رجح المؤرخون أن ما نسبته "أرسطو" لأفلاطون من آراء <sup>(٣)</sup> تألف فى مجموعها الجزء الشفوى من آراء "أفلاطون" لاسيما وأنها كان يفضل الحوار الشفوى على الكلمة المكتوبة والعبارة المركزة أو البحث المرسل المستفيض <sup>(٤)</sup> ومما يؤيد هذا الرأى أن أرسطو نفسه كان تلميذاً لأفلاطون ، وكان

(١) (ف. ب.)

(٢) (ف. ب.)

(٣) راجع روبان : نظرية أفلاطون فى المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو.

(٤) راجع بيرماكمير شول : ملاحظات على فن الحوار فى مناورة فيدون — مجلة الدراسات الإغريقية ، العدد الثانى سنة ١٩٤٨

ص ٢٢٢ — ٢٨٠ . راجع أيضاً مناورة فهدوس ص ٢٧٤ — ٢٧٧ ومناورة بروتاغوراس فترة فترة ٢٢٩ .

يوانلب على حضور مناقشات الأكاديمية ، فهو إذن عنى علم بالتعاليم الشفوية للمدرسة ، وسنرى فى الفصول القادمة كيف أن هناك ارتباطا وثيقا بين بعض نصوص الجمهورية وفيليبوس وهذه الآراء الشفوية المنسوبة لأفلاطون والتي سيكون لها تأثير كبير على تطور الفكر الأفلاطونى وظهره على صورة بذهب الأفلاطونية الحديثة فى مدرسة الإسكندرية وعند الإسلاميين والمسيحيين فيما بعد

## هـ - أسلوبه ومنهجه :

يغلب على مؤلفات أفلاطون صابع المحاوره ، وهو أسلوب كان شائعا فى العصر الذى ازدهر فيه نشاط السفسطائيين وسقراط ، على أن أفلاطون قد حاول أن يجعل من المحاوره وحدة أدبية تجمع أصول الدراما - كما عرفت عند اليونان - زهى التى تلتزم الوحدة الثلاثية الزمان والمكان والظروف المحيطة بالشخصيات والحوادث وتتخلل هذه المحاورات مناقشات بين سقراط ومجادليه من السفسطائيين أو معارفه ومخالطيه المشهورين من أهل أثينا فى عصره ، أو أقرباء أفلاطون نفسه ، وتتضمن المناقشة عرضا لمشكلة من المشاكل بالتفصيل على طريقة البحث المستفيض ، وقد يتبع فى بعض الأحيان أسلوب الخطاب الشخصى أو أسلوب الأسطورة ، ويتميز أسلوبه فى المناقشة باعتياده على منحج التوليد السقراطى ، ونرى مثلا لذلك فى محاوره "مينون" وهو يستعين أيضا الأسلوب الرمزي كما فى أسطورة الكهف فى "الجمهورية" وفى أسطورة إروس فى محاوره "المائدة" ثم يلجأ إلى الأسلوب الرياضى فى وصفه للمثل ، كما هو الحال فى محاوره "فيليبوس" وفيما عرف عنه من آراء شفوية ، وبالإضافة إلى تنوع أساليب الكتابة والمناقشة عند أفلاطون نجد لديه معظم آراء المدارس الفلسفية السابقة عليه فضلا عن تأثره المباشر "بسقراط" ومحاولته إدماج تعاليم الأورفية فى مذهبه - فقد أدخل فى هذا المذهب جملة من الآراء المتعارضة تغير هيرقليطس وثبات بارمنيدس وأعداد النيبثاغوريين وعناصر انبازوقليس وذرات ديمقريطس ، ومذهب أنكسناغوراس فى العقل ، ولهذا فقد اضطر إلى اتباع منحج التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة التى يحشدها فى مذهبه ، ونراها تضح فى النهاية للطابع العام للفكر الأفلاطونى

هذه العناصر المختلفة التي تفاعلت في إنتاج أفلاطون أدت إلى ظهور عدة تفسيرات لمذهبه ، وجعلت من الصعب على المؤرخ أن يطمئن إلى تفسير واحد معين لتصوص أفلاطون وعلى الجملة فإن مذهب أفلاطون قد تعرض خلال العصور المختلفة لتأويلات وتفسيرات شتى

## و - الخاتمة من الفلسفة :

ولكن الشيء الوحيد الذى بقودنا فى بحثنا فى فلسفة أفلاطون هو ما يقترحه أفلاطون نفسه من هدف للفلسفة ، ذلك أن العامل الذى يربط بين صر إنناجه المتعددة هو رغبته فى تحديد مكان الفيلسوف فى "المدينة" ورسائل الأخلاقية والاجتماعية ، ولم تكن الفلسفة عند اليونان مجرد مذهب نظرى فحسب ، بل كانت أيضا منهجا فى الحياة العملية لا ينفص عن الحياة الاجتماعية ، والمحاورة الأفلاطونية تصور لنا الحياة وجوانبها

ما هى إذن الصور التى يقدمها لنا أفلاطون عن الفيلسوف ؟ إننا نجد فى محاورة فيثون<sup>(١)</sup> يصف الفيلسوف بأنه الرجل الذى ظهر نفسه من أرجاس البدن ، والذى يحيا حياة مثالية بعد أن فارقت نفسه البدن وتحررت من أوصاره ، فهو إذن شجاع فاضل لا يهاب الموت ، وفى محاورة ثيتاروس<sup>(٢)</sup> يصفه أفلاطون بأنه الرجل الناشئ فى علاقاته الاجتماعية ولهذا فهو لن يصب أبدا إلى المركز الذى يستحقه فى المجتمع الإنسانى ، ويظل دائما بدون سلطة أو تأثير سياسى فى "المدينة" أما فى الجمهورية<sup>(٣)</sup> ، فهو رئيس المدينة وحاكمها

(١) فيثون ص ٦٤

(٢) ثيتاروس ص ١٧٢ ، ١٧٧

(٣) مقبول أفلاطون فى نهاية الكتاب الخامس وفى معظم فقرات الكتاب السادس من الجمهورية فى تفصيل سمات الفيلسوف وصفاته ، فبعد أن تبين له أن الدولة المثلى لن تتحقق إلا إذا تولّى الفلسفة حكمها، تجده يتساءل عن الصفات الواجب توافرها لدى الحاكم الفيلسوف فىرى :

١- أنه الشخص المحب للحكمة والمتعلق بجميع أنواع العلم والمتطلع عن الجزئيات بحيث ينظر إلى الأشياء نظرة كلية شاملة ، وهو أيضا يتأمل الأشياء فى ذاتها وكل ما هو أبدي ثابت ، وهذه من ذلك سرلة الوجوه الحقيقية ، وكذلك ليس الفيلسوف أقل فى المهارة العملية من غير الفلاسفة .

٢- والفيلسوف ينظر بطبيعته من الكذب فهو يجب أن يكون صادقا إذ لا شىء أكثر اتحادا مع الحكمة من الصق ، ولذا لو أنه يمقت الباطل ويزداد تعلقا بمحبة الحق .



وفى " القوانين " <sup>(١)</sup> يتخذ دور المحقق الذى يساعد أهل المدينة على خلاص نفوسهم ، وفى سبيل ذلك يخبرهم بين المسجن أو الاعتقاد فى آلهة المدينة ، وأخيرا فهو الشخص المتحمس أو الملهم فى " فيديوس " <sup>(٢)</sup> وفى " المأدبة " <sup>(٣)</sup> على أننا نجد نوعا من التناقض بين هذه الصور المختلفة للفيلسوف ، فهو من ناحية الصوفى الذى يهدف - عن طريق التطهر ، إلى الخلاص من عالم الحس وأرجاس البدن للوصول إلى نقاء النفس التام <sup>(٤)</sup> ، ومن ناحية أخرى نراه انحاكم العادل والسياسى الذى يهتم بتنظيم شؤون عالم الحس ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين هذين

٣- وهو يحترم لذات البدن ويقبل لى تقوم على المبادئ العقلية وحياته مثال لذاتان والاعتدال وهو لا يقبل على تكديس الرثة ، فلا يهتم بجمع المال ولا يضع فى المزيد منه .

٤- ينصف الفيلسوف أيضا بالتمثال الحقنى وسمو النبل وسماحة ، فلا أفكار السامة لا يمكن أن تصدر عن عقل صابر .

٥- وهو أيضا شجاع فى إبداء الراى والدفاع عن الحق ولا يخشى الموت ويقبل بعقله بهذه الحياة .

٦- يجب أن ينصف الفيلسوف أيضا بالعدالة والملك ، فلا يتكون شرعا جمودا نافرا من الجماعة ظالما معبى المعاملة .

٧- والفيلسوف الحقنى شخص منظم العمل لا يتصف بالادعاء والكاذب والجهول والطمع والخسة .

٨- ويجب أن يكون أيضا سريع التعلم قوى الذاكرة ، فالفد أنهم ، فالذاكرة القوية شرط أساسى للفيلسوف والسياسى عدو للفيلسوف .

٩- وأخيرا يضيف اللاطون شرطا يعتمد من تأثير الفيثاغوريين فى فلسفته من ناحية دراساتهم الموسيقية ، فهذه هى التى أن الفيلسوف يجب أن يكون ذا مزاج موسيقى منسجم أى أن يكون "ألف فكره شيئا بالانسجام الموسيقى الذى نجده فى الألحان ،

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن الخلق الفيلسوفى عند اللاطون ينطوى على الرجولة والاعتزان العقلى والسمو النفسى وجودة المهيم وسرعة الإدراك وقوة الذاكرة ، ويضيف اللاطون إلى هذه الصفات كلها شرطا ضروريا وهو ضرورة إتاحة الفرصة للفيلسوف لى يحصل على تربية صالحة فى لشأه الأولى تجنبه المعاملة الضارة التى كثيرا ما تجعله يهجر الفلسفة وطلب الحق فى عتوان شبابيه ، يقول أفلاطون فىقرة ٤٩٩ الجمهورية " الفيلسوف يتحكم احتكاكه بكل ما هو الهوى وبكل ما يتصف بالنظام والترتيب ، يصبح هو نفسه منظم وشيئا بالباله بقدرها يسمح للإنسان أن يكون ، ويقول أيضا فى اللقرة ٥٠١ من نفس المحاضرة " لا يعطى أحد أن ينكر أن اللاسفة يكلفون بالوجود الحق ويشددين الصداق وأن خلقهم الذى وصفناه يرتبط ارتباطا وثيقا بالكمال ، وما لم يبعد لطيفة اللاسفة بالسلطان المطلق فى الدولة لى تستطيع الدولة ومواطنوها الخلاص من الشر " ١ - هـ

<sup>(١)</sup> القوانين فىقرة ١٩٠٩

<sup>(٢)</sup> فيديوس ٢٤٤

<sup>(٣)</sup> المأدبة ٢١٠

<sup>(٤)</sup> لكاء النفس التام أو التطهير Katharsis

الاتجاهين فى فلسفة أفلاطون - وأحدهما يشجع على إهمال عالم الحس بل واعتزاله ، والآخر يدهو الفكر أو الفيلسوف إلى الاهتمام بهذا العالم والتشريع له ، بل يدعو أيضا كما هو الحال فى الجمهورية إلى ضرورة الاهتمام بالألعاب الرياضية لتقوية الجسد والاحتفاظ بصحته ؟ هذه هى إحدى المشاكل الرئيسية فى المذهب

والواقع أن أفلاطون كان يجمع فى حياته بين هذين الاتجاهين فقد كان مستشارا سياسيا للناخبة ، "دنيس" وكان فى الوقت نفسه يبشر بخلامات أنفس من الجسم لإحكام تطهيرها من أرجاس العالم المحسوس . ويبدو أن أفلاطون قد حاول أن يجد حلا لهذه المشكلة فى أسطورة الكهف فى بدء المقالة السابعة<sup>(١)</sup> من الجمهورية ، فالناس فى هذه الأسطورة مثل سجناء منذ طفولتهم يعيشون فى كهف مظلم له فتحة تطل على طريق تمر عليه السابلة مع متاعهم وسلاحهم ، هؤلاء السجناء مقيدون بسلاسل تمنع حركتهم ، وهم شاحصون بأبصارهم إلى جدار كهف المواجهة لدخله المطر على الطريق ، ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس أشباح المارة على جدار الكهف ، ولما كان سجناء الكهف لم يروا حقيقة الموجودات خارج سجنهم ، لذلك فإنهم يعتقدون أن هذه الظلال والأشباح - التى تنعكس على جدار الكهف أمامهم - هى الحقيقة ؛ وعلى هذا فإن العلم الذى يصلون إليه عن طريق هذه التجربة هو علم مبنى على الملاحظة الحسية وحدها ، إذ يشاهدون ظلالا متتابعة تنعكس من الطريق ، فإذا ما فكت سلاسل هؤلاء السجناء فإنهم سيذهلون حينما يخرجون إلى الجو الطليق خارج الكهف كما يذهل الجاهل بالعلم والفلسفة ، ذلك لأنهم سيرون الموجودات الحقة وهى المثل التى يرمز لها فى الأسطورة بالمارة على قارعة الطريق ، وستعتمد أعينهم شيئا فشيئا على هذا الضياء الذى كان يعكس الأشباح المظلمة على جدار الكهف ، وسيكونون قادرين فى آخر الأمر على تأمل انعكاس طريق هذا النار التى ترمز إلى الشمس ، وتقابل الخير فى العالم المعقول.

(١) لفرة ٥١٤ وما بعدها .

وحيثما يصل الطليق إلى إدراك هذا الهدف ، فإنه يكون قد وصل إلى نهاية مطافه في رحلة الصعود إلى قمة الجدل . هذا الشخص الذي وصل إلى نهاية الرحلة وتجرد من الحس والمحسوس ، يعود ثانية فينزل إلى الكهف ، لكي يتقن ويرشد ويحكم ويسوس من بقي في الكهف من السجناء ، فالكهف إذن في هذه الأسطورة هو إشارة إلى العالم المحسوس الذي يتعين على الفيلسوف أو الحكيم أن يعود إليه بعد صعوده ليعمار السياسة ، وسيذهل عند عودته إلى الكهف من رؤية الظلال ، كما ذهّل قبل ذلك من رؤية الأنبياء عند صعوده ، وسيحاول أن يغري بنغر من السجناء على الصعود والنظر من أدراج الحس ، وذلك بتربيتهم تربية علمية تمكنهم من التمييز بين ما هو موضوع للخيال ، وما هو موضوع للإدراك الحق . والواقع أن في كل منا ميلا إلى البقاء في أسفل أو الاستمرار في ممارسة نسق الحياة التي اعتدنا عليها ، فمهمة الفيلسوف على هذا النحو مهمة تربية فهو يساعدنا على تقوية الجانب المتجه إلى الخير في نفوسنا وتعليبه على نوازع الشر واليول المضادة للفضيلة . وإذن "فأفلاطون" يقدم لنا حلا حاسما لتلك المشكلة التي أشرنا منذ البداية وهي تدوير حول علاقة الفيلسوف بالعمل السياسي والأخلاقي والتربوي في "المدينة" أي في عالم الحس

الناقص

## الفصل الثاني

### المعرفة عند أفلاطون

تنصب مشكلة المعرفة على تفسير أسلوب الإدراك الحسي والعقلي للموجودات وفي مذهب كنهذهب أفلاطون نجد فصل المعرفة مرتبطا بأشد الارتباط بموضوعات المعرفة ، فالنفس حينما تتجه إلى الوجود - وهو موضوعها الأول - فإنها تنرك الكثرة والتغير في عالم الحس لأنها ما زالت مرتبطة باليدين ولكن هذا الإدراك الحسي الأول لا يكفي وحده لتأسيس معرفة النفس بالعالم ، إن لا تلبك أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه انوضوع الحسي من وحدات العالم المعقول ، وحينما لتكرر هذه المعارف الذكورية تكون حافزا للنفس إلى أن تتجه إلى طلب المزيد من المعرفة الحققة أى إلى الاقتراب وريدا من عالم الحقائق الذى كانت تحيا في رحابه قبل هبوطها إلى البدن . واذن ففعل المعرفة يكون في نفس الوقت أساسا لحركة صعود النفس التدريجي من عالم الحس إلى عالم المثل : فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعات لمعرفتها ويتشكل فعل المعرفة في هذه المواقف بحسب هذه الموضوعات ، كما سيتضح في كلامنا عن درجات المعرفة ، هذا الطريق الذى تقطعه النفس فى انطلاقها متجهة إلى عالم المثل والذى يتيح له أن تكشف آفاقا وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول ، ثم أن تكشف أخيرا عن وحدات العالم المعقول فتصل إلى قمته وتعود ثانية نازلة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس هذا الطريق يسميه أفلاطون " بالجدل "

#### أولا : الجدل ومراحل سيره :

إذا أردنا أن نتبع مراحل الجدل فى محاورات أفلاطون فإنه يتعين أن نستعرض الخطوط العريضة لمسار الفكر الأفلاطونى خلال هذه المحاورات ، لقد حاول أفلاطون أن يجمع بين العقل والعاطفة ، فالمقل يبحث عن الحق أما العاطفة فإنها تتجه إلى الجمال لتكشف عنه وتعلق به

وفى شتى المحاولات التى بذلها أفلاطون سواء ليصل إلى الحق عن طريق العقل أو ليكشف عن الجمل عن طريق الشعور ، نجد أنه يواجه مزالق تخرجه عن طريقه ، منها ذلك الاتجاه إلى الغموض خلال موجة حماسه العاطفى الشامرى وكذلك اليأس الفاجم عن الشك ، وأصدق مثال على ذلك ما نجده فى محاورتى أوطيفرون وأقريطولوس

ولكن أفلاطون يكتشف أنه لا بد من أن نمضى قدما فى ممارسة شئون حياتنا العملية ، ولن يتيسر لنا ذلك عن طريقى :لتعلق بالحق أو الجمل فحسب بل أن الحياة تتطلب أيضا البحث عن المنافع المفيد ، وذلك ما تحتته ظروف العناية الإنسانية وحكمتها على وجه العموم ، مما لا يمكن معه إهمال عامل المنفعة العملية والتغاضى عنه بسهولة

ولهذا فإننا نجد الطريقين فى أهباء ظلال الكهف حيث توجد إغراءات جديدة ، فنلص من جهة - ميلا إلى تحطيم الأشباح والابتعاد عنها والخروج إلى النيران المشتعلة خرج الكهف ، ومن ناحية أخرى نجد ميلا معاكسا يدفع السجين إلى رفض الخروج ، والتمسك بما اعتاد عليه داخل الكهف من رؤية الظلال ففى ذلك منفعته العملية ، كما عودت التجربة داخل الكهف ، وفى خلال هذا الاتجاه الأخير يهتز رباط العقل ويهدر كأن السجين يكتشف الطبيعة الحسية ويلزبها ، وعلى ذلك فإننا نجد ما هو حق وما هو جليل - وقد كانا من البداية منفصلين عن بعضهما وعن كل ما هو حسى - نجد أنهما يتمثلان فى صورة ما هو نافع ومفيد ، تلك الصورة التى تكشف عنها التجربة الحسية فيصبح كما ما هو حل - فى عالم الحس - جميلا ونافعا ومفيد

ولكننا سنرى أن أفلاطون سيرفض الفصل بين الحق والمجمال فى نطاق العالم المعقول ، وكذلك سيرفض الربط بينهما عن طريق المنفعة ، ومعنى هذا أنه يرفض النظرة الحسية التى تجعل من المنفعة العملية مقياس لتحديد معالم الحق والمجمال ، إذ إنه يقصد الوصول إلى قيم تتحد كلها فى معنى الخير .

إننا نتأمل الجميل ونبحث عن الحق ولكننا لا نستطيع الاستمرار في ذلك ؛ إذ لم تكن لنا حياة حمية ملدوسة ، فقد يستطيع كل من الفنان والصوفي والعالم أن يحتقر السلوك العملي وهو عنوان الحياة المحبوسة ، ولكنه مع هذا فإنه - أى العمل - يفرض نفسه عليهم ويجبرهم على أن يوجهوا انتباههم إليه

فمن الأفضل منذ البداية أن نضعه موضع الاعتبار وأن نسلم بضروريته في مرحلة الحياة الحسية وأن نسلد لقبوله في هذا النطاق وحده ، لأننا إذا أعقلنا ، في حياتنا سيفرض علينا فجأة ، كما ذكرنا - في جميع نواحي نشاطنا الحيوى ، وإذا كان اهتمامنا بالعمل ضرورة تحتلها الحياة العلمية فإننا يجب أيضا أن نتعلم كيف نحصل تأملنا عنه ونفصل منه ، وربما تخيل البعض أنه من السهل أن نصل إلى هذا الحال ، وذلك بأن نغض أمينا ونترك العنان لتأملتنا ، ولكن هذا لا يعد عكوبا على التأمل الحق يقدر ما هو هروب بوقوت ونعسف من غرورات العمل ، وليس الفكر الأفلاطونى مجرد اتجاه إلى التأمل الهروبى والتحليق الاجترارى في سماه اليوتوبيا - كما توهم البعض - بل هو يتطلب تمهيدا طويلا ومجاهدة روحية تتصله وتربضا عنيقا الإرادة وإخضاعا تدريجيا للنزوات البدن ، فإن تتطهر النفس قبل أن تنقى بأنواع مريبة من الصراع مع مطالب الجسد ورغباته .

كل هذه الصور الحيوية التى تعاينها النفس هى التى تشكل خط سير الجدول ، فالجدول - كما قلنا - ليس مناقشة لفضلية فحسب بل هو حياة النفس وخط سيرها فى صعودها إلى المطلق أى إلى قمة العالم المعقول ، والمحاورات الأفلاطونية حينها تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الحوار أو العرض المتصل أن اشعر المرسل إننا نشعرنا بذبذبات سير الجدول ، فإن كل نقاش فى هذه المحاورات إننا يسجل خطوة إلى الإمام ذات طابع جدلى يترجم عن حركة صعود حيوية للنفس فى طريقها إلى العالم المعقول ، وهذا يعنى أن كل محاوراة إنما تحكى قصة معاناة النفس المفكرة فى محاربتها للخلاص من عبودية الكهف أى من أسر المحسوس لكى تلتقى مع موضوعها المجرد - رياضيا كان أو معنويا - وتمكف عليه لكى تمل عن طريقه صعدا إلى الخير بالذات ، قمة عالم المثل

ولكن كيف تستمر هذه النفس المفكرة في سيرها الجدلي الصاعد أو بمعنى آخر كيف يستمر الفكر وكيف يتقدم ؟

ربما ظن البعض أن سير الفكر وتقدمه - في مجال الفلسفة - مرهون باستخدام مناهج البحث العلمي انطبقة في مجال العلوم؛ ولكن الواقع أن الفيلسوف إنما يستخدم هذه المناهج كأسلوب من أساليب المراس والتدريب العقلي فحسب ، ولا يلمح أن يتجاوزها متجها إلى ذاته في تأمله الفلسفي ، وفي خضم هذا التأمل يفتش نوع من الحوار الذاتي الصامت شبيه بما يحدث من حوار مسجوع بين تخصص وآخر، وفي خلال هذا الحوار يشمل الصراع النفسي الكامن فتظهر العقبات وتلوح صعوبات جديدة قد توقف استمرار هذا الحوار .

وعلى أية حال فإن أول خطوة في الطريق إلى المنهج الفلسفي هي أن يبدأ الفيلسوف يتجاوز عالم الحس فيقع فرضا أوليا ، ولو أن العالم يفعل نفس الشيء إلا أن طريقه غير مخوف بالمخاطر كطريق الفيلسوف ، ويستمر الفيلسوف في سيره الجدلي نازحا فرضه الأول للمناقشة والاستدلال حتى يصل إلى معرفة تامة بهذا الفرض أي بالموضوع .

## ١ - الجدول والمعرفة :

يتخذ منهج أفلاطون الجدلي صورا متعددة كالجداول الصاعد والجدول النازل والمعممة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه إذن صور منهجية تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني<sup>(١)</sup> ولا شك أننا وصلنا إلى تحديد معالم المنهج الجدلي بعد دراسة تركيب المحاورات الأفلاطونية التي صحت نسبتها إلى أفلاطون وعددها ثلاثة وعشرون محاور<sup>(٢)</sup> ونجد في فترة هامة لأفلاطون الخطوط الأولية التي تزلف تركيب المنحورة ، فهو يقول موجهاً اللوم إلى الخطباء وإلى الذين يهملون ترتيب أحاديثهم بحسب خطة ومنهج شامل سليم " إن كل حديث ينبغي أن يركب كما لو كان كائنا حيا ، فيكون له جسم خاص به بحيث لا يكون بدون رأس أو قدمين بل يكون له جذعه الخاص به وأطرافه التي يجب أن ترسم بحيث

١/ V. Goldschmidt, Essai sur la "Cristyle Paris 1910 راجع

٢/ R. Scharrer la Question platonicienne, paris 1988 راجع



تتناسب فيما بينها وتتفق مع مجمل الحديث <sup>(١)</sup> ويقتصد أفلاطون بذلك أن يشير إلى أن المحاورة يجب أن تكون وحدة متكاملة

ولعل البعض يتساءلون عما إذا كان من الأجدر بأفلاطون أن يسجن آراءه مباشرة كما فعل أرسطو فنكون مؤلفاته على صورة كتب الفلسفة التي تعرض المذاهب عرضا مرصلا ودون أن تلجأ إلى أسلوب الحوار

ولرد على هذا التساؤل يجب أن نعرف الغاية الأولى من وضع المحاورات على هذه الصورة والواقع أن أفلاطون قد وضع المشكلات الفلسفية على هذه الصورة الجدلية لكي تكون أداة تدريب على الجدل بصدد كل الموضوعات ، ومن ثم فنحن نتمسك أن الصورة الجدلية للمحاورات مقصودة لذاتها <sup>(٢)</sup> وهي في المقام الأول ، وتأتي الرغبة في الوصول إلى حل المشكلات الفلسفية في الدرجة الثانية من الأهمية ، يقول أفلاطون : إن المحاورة تحدد موضوعا للدراسة وليس المقصد منها الخروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة ، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل في كل الموضوعات <sup>(٣)</sup>.

فهدف المحاورة إذن ليس إمدادنا بالمعلومات والمعارف بقدر ما تقدمه من مساعدة على التدريب على فن الجدل ، وهذا ما يؤكد أفلاطون في محاورة بروتاغوراس حينما يتساءل عن السبب ، في وضع أحاديث ذات صيغ متعددة حول الموضوع الواحد بحيث يدرر المتحدث ويلف حول الموضوع ويضع كثيرا من التحديدات بدون سبب ظاهر ، وذلك بدلا من الكلام عن الموضوع بطريقة مباشرة <sup>(٤)</sup> . ولعل هذا هو السبب أيضا فيما يذكره بعض المؤرخين من أن المحاورات الأفلاطونية تتخذ صورة الدراما كما كانت معروفة في الأدب اليوناني.

(١) راجع محاورة فيديوس ص ٢٦٤ .

(٢) راجع محاورة "السياسي" d 286 vide polite

Pour ce qui est de l'élucidation du sujet proposé c'en trouve la solution la façon la plus aisée et la plus rapide le raisonnement nous signale de nous en inquiéter en second lieu seulement non en premier mais de pleurer avant tout et en première ligne la méthode même qui enseigne par étapes .....

(٣) Ibid , 285 d

(٤) راجع محاورة بروتاغوراس - 354a . vide .

ولكن الدراما الفلسفية عند أفلاطون تلغز حدود المنهج ولا تستهدف المتعة بل هدفها كما ذكرنا أن تكون أداة صالحة للتدريب على فن الجدال ، ومن ثم فإن أساس تركيبها هو التوافق أو التناسب القائم بين أجزائها

ما هي إذن المراحل التي تؤلف في مجموعها بنية المحاور ، يقول أفلاطون "يرجى بصدد كل موجود ثلاث طرق نستطيع بواسطتها الحصول على "علم" بهذا الموضوع ، وهذا العلم هو ( الطريق ) الرابع وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته ( أى الموجود ) كموضوع للمعرفة بوصفه موجودا حقا -

الطريق الأول هو الذى تم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه ، وأما الثانى فهو التعريف ، والثالث هو الصورة المحسوسة : والرابع ذو انعم ، ولنضرب لذلك مثلا : فالدائرة هي أولا لفظ الدائرة الذى أنطق به ، وهذه هي الطريقة الأولى فى معرفة الشيء ، وأما الطريقة الثانية فهي التعريف المؤلف من أسماء وأفعال كقولنا : الدائرة هي التى تتساوى فيها المستقيمات الواقعة من محيط الدائرة إلى مركزها ، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذى يمشى اسمه إلى أنه مستدير وله محيط ، وأنه دائرى .

وأما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتى لا تثبت أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاشى ، ولكن اندائرة فى ذاتها التى تنسب إليها كل هذه الموضوعات لا تنبى عن شبهة بنا قلنا

وفى الميثية الرابعة نجد العلم ، والعقل والرأى الصحيح ، وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة ، ألهمت هذه كافية لكى ندرك الموضوع من طريقها ، ويجيب أفلاطون بالنفى ذلك ، لأنه لايد للفيلسوف المتجه إلى المعرفة من أن تتوافر لديه صفات معينة ، منها ما هو عقلى ومنها ما هو أخلاقى . لللايد من أن يكون مفطورا على التعليم بسهولة ، وأن يكون حاصلا على ذاكرة قوية <sup>(١)</sup> وأن يكون له ميل طبيعى إلى كل ما هو عادى وجميل <sup>(٢)</sup> وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطف <sup>(٣)</sup>

(١) م.س - ٢٤٤.

(٢) م.س - نفس الموضوع .

(٣) م.س ٤٤٢ د .

ولكن ما معنى هذا التعاضف أو التجاوب مع الموضوع ؟

يمكن أن نفهم هذا أخلاقيا بالليل النثرى نحو القضية ، وهذا يعنى عند أفلاطون الاتجاه إلى البحث عن مهية الفضيلة ولكن ليس معنى هذا أن أفلاطون يبحث عن الفضيلة فى سائر موضوعات الفلسفة سواء كانت رياضية أو طبيعية أو إلهية بل أنه يعطينا مثلا عن التجاوب بين النفس والأشياء الفاضلة والجحينة ، وبين أن تمت ميلا أو تجاوبا بين النفس وموضوعها أيا كان ، كما نلاحظ فى ميلنا إلى ما هو فاضل وما هو جليل ، وربما انتفى أفلاطون فى محاورته ، إلى رد الكثرة إلى الوحدة ، وحين ذلك يكون ليل متجها إلى ماهية الموضوع ، الأوجد وهو الخير بالذات ، وهذا هو الهدف النهائى لطريق المعرفة الصاعد الذى يبدأ بأسلوب المعرفة عن طريق الدلالة اللفظية أو الأسماء

ونحن إذا تأقنا أساليب المعرفة وطرقها - التى سبق لنا ذكرها - فس نجد أن أول طرقها ، وهو الذى يقوم على الدلالة اللفظية ، إنما يسند إلى أساس اتفاقى بحث ، فهم هناك ما يمنع من أن تسمى الدائرة خطأ مستقيما ما دنا ننق مسبقا على ذلك <sup>(١)</sup> وكذلك فإن التعريف وهو تركيب مؤلف من أسماء وأفعال ينطبق عليه مما ينطبق على الدلالة اللفظية ، وكذلك الأمر أيضا فيما يتعلق بالمعرفة القائمة على الصور المحسوسة ، فتحظ أن الدائرة المرسومة ذات صلة وثيقة بالخط المستقيم من ناحية تقطعها إذ أن النقطة هى مبدأ الخط ، وحينذاك نجد أن اندائرة الرسومة ستضمن ما هو ضد لها أى الخط المستقيم ، وهذا يقدم فى قيمة المعرفة عن طريق الصور المحسوسة فلن يكون لدينا علم كامل بالدائرة إلا فى الطريق أو المرتبة الخامسة للمعرفة حيث تنصب المعرفة على ماهية الدائرة أى على الدائرة فى ذاتها وهى لا تتضمن أى تضاد <sup>(٢)</sup>

أما المرتبة الرابعة من المعرفة وهى المتعلقة بالنفس <sup>(٣)</sup> والتى تشمل العلم والعقل والرأى الصحيح ، فهى ناقصة أيضا

(١) الرسالة الثانية فقرة ٢٤٣ ب .

(٢) م. ب. لقرة ١٣٤٣ .

(٣) الجمهورية ب ٥١٥

والمراتب الأربعة سواء كانت متعلقة بالألفاظ أو بالتعريفات. أو بالأجسام أو بالنفس فإنها جميعا تشترك في أنها خارجة عن الموضوع ، فهي تقترب من الموضوع وتدور حوله ولكنها لا تنفذ إليه ولا تعرض صورة كاملة له ، بل تقدم لنا نسخة ناقصة منه وصورة غير كاملة عنه لا تنطبق عليه (١)

ومن ثم فهي لا تؤدي بنا إلى معرفة ماهية الموضوع ، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب ، وهذا ما يحدث في سير الجدل ، فأسلوب السؤال والجواب في المناقشة على الرغم من أنه لا يبدئنا بمعرفة بعيدة عن ماهية الموضوع إلا أنها تعد مع ذلك معرفة غير كاملة به

وإذن فقد اتضح أن الطرق الأربعة للمعرفة لا تعطينا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع بحيث أنه لا يمكن لمن يتدرج في هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يصل إلى علم كامل بالموضوع ، وهو ما تحققه المرتبة الخامسة للمعرفة ، وإلحق أن اجتياز هذه المراتب والدرجات وحركة الصعود والنزول فيما بينها هي التي تولد في نفوسنا العلم الكامل الصحيح ، وليس هذا هو العلم الذي يوجد في مرتبة الرابعة ، ويشمل العقل والظن الصحيح بل إن هذا العلم الكامل هو الذي نحصل عليه في المرتبة الخامسة ، وأفلاطون يقصر لفظ "العلم" في الكتاب السابع من الجمهورية : على الجذع وحده ، وعلى هذا فمن الممكن الوصول إلى معرفة كامل عن الموضوع تبدأ بهذه الطرق الأربعة وتنتهي بالجدل ، ولكن كيف يتم ذلك وكيف تنجح هذه الطرق الأربعة للمعرفة ؟ وما هي شروط نجاحها ؟

يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتمل النقاش بين متجادلين تحدوهم الرغبة الصادقة في متابعة الجدل بروح لا تشوبها الأثرة والغيرة فإنهم سيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهي التعبير اللفظي والتعريفات والإنراكات الحسية على مختلف أنواعها ثم الإدراك العقلي أو الظن الصحيح ولا يلبث بعد هذا " أن ينبثق - بصدور موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل في شدة يمكن للقوى الإنسانية

(١) الرسالة السابعة فقرة ٢٤٢ ج.

احتدائها" (١) وليس العقل هنا هو العقل الذى أشار إليه أفلاطون كدليل رابع ، بل لقد أصبح هنا مرتبطاً بالحكمة ، وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحي الذى يتوج المناقشة الجدلية ، وهو فى حقيقة الأمر وحى ونور ملأجئ ورؤيا تكاد تتحدتها انفس فى صعوبة .

وإذن فالماهية أى الموضوع الكامل تلك التى يستعصى إدراكها على الفكر النظرى الجدلى حيث يتعاقب أسؤال والجواب ، إنما يتم إدراكها عن طريق جدل أسمى يملو على المناقشات النظرية ، وهو ذلك النور الذى يتدخل فيوقت المناقشة ويمتجاوزها ، وهذا الجدل الأسمى يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة. ولكنه لهم واحدا منها

فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع فى رؤيا مباشرة فلا تقف عند الصور الناقصة التى تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التى تسبق الجدل ولا يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهة فى طبيعتها بالموضوع ، وقد أصبحت الآن بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا يفصل بينها وبين الموضوع أى شئ وتصيح كذلك كالعين فى المرأة التى يتطبيع عليها المرئى . وهى فى نفس الوقت العضو الذى يبصر المرئى ، فالنفس تكون بالنسبة للموضوع كالقابل المستعد استعداداً تاماً لقبوله ، أى أنها تقدم للموضوع جزءاً الإلهى الأكثر شبيها به

ومن ثم فإننا نرى كيف تتجمع العوامل الأربعة الأولى للمعرفة صفات الشئ ثم لا يلجأ أن ينشق نور الحكمة والعقل ، أى تحدث رؤيا مباشرة تكشف عن ماهية الموضوع ، وبمعنى آخر فإن المعرفة الاستدلالية لا تثبت فى لحظة معينة أن تتحول إلى حدى (٢)

ولعلنا أن نتساءل من طبيعة هذا انحدس أو الإلهام . فهل يقدم لنا العلم الكامل ، وهل يختلط مع حدود البحث الجدلى ؟

يقول أفلاطون فى الجديهورية " إن رؤية الموجود والجزء كأشد استنارة فى الموجود ، لا يعنى أن هذه هى المرحلة الأخيرة فى المعرفة فإنه بعد أن نصل إلى

(١) الرسالة السابعة لفتره ٣٤٤ .

(٢) الجمهورية الكتاب السابع لفتره ٥١٨ ج .

المبدأ الأخير يجب أن يعود البحث فيوجه إلى النتائج التي تصدر عن هذه المبادئ ،  
أى يجب أن نعود فنفسك طريق النزول إلى النتائج الأخيرة<sup>(١)</sup>

ومعنى ذلك أننا سنعود بحركة تراجعية إلى المعرفة الاستدلالية أى إلى مجال  
اللغة حيث تلعب العوامل الأربعة للمعرفة دورها ، ومن بينها العلم النظوى إلا أنه  
لن يكون فى هذه المرحلة علما ناقصا كما كان فى مرحلة الصعود من حيث أنه أصبح  
مرتبطا فى مرحلة النزول بإدراك الماهية التي انتهت إليها مسيرة المعرفة الصاعدة  
و إذا كان الجدل الصاعد والنازل هو الذى يرسم طريق النفس فى كشفها  
عن الحقائق ، فبل يمكن القول بأن الصور الأربعة للمعرفة تطابق مسيرة الجدل بنفس  
ترتيبها الذى أشرنا إليه ٧

والواقع أنه يجب أن نقابل هذه الصورة بعضها ببعض الآخر ، وذلك بأن  
نصعد أو ننزل من الواحدة منها إلى الأخرى ، ولا معنى ترتيبها الذى ذكرته  
ابتداء من التعبير اللفظى ثم التعريف ثم الصور المحسوسة ثم المعرفة المرتبطة بالعقل  
وبالظن الصحيح ، لا معنى هذا أن كنت نظاما متدرجا فيما بينها لا يتغير ترتيب  
حلقاته

ولنرجع إلى نص أفلاطون فى الجمهورية<sup>(٢)</sup> لبيان ذلك حيث يذكر أنه لكي  
نتناول الأمور العقلية بالدراسة نجد النفس مضطرة إلى أن تستخدم الإشارات الحسية  
كصور وأن تلجأ إلى البداية إلى القروض

فمثلا الهندسى حينما يأخذ الدائرة المرسومة المحسوسة كصورة تشبه<sup>(٣)</sup>  
الدائرة بالذات ، فإنه يضع هنا فرضا مؤداه أن الدائرة شكل أطرافه ذات أبعاد  
متساوية من مركزه ، هذا الفرض الأول الذى لا يفسره الهندسى هو التعريف  
وحيثما تتحقق صحة هذا الفرض فإنه يستنتج منه خصائص الدائرة  
وصناتها وليس ماهيتها ، وهو بعمله هذا يؤلف علما غامضا ناقصا يلحق بالصورة  
الرابعة للمعرفة ، ومن ثم فإن سير البرهان الهندسى يكون كالتالى صورة محسوسة

(١) م. س. الكتاب السادس لفرة ٥١١ ب.

(٢) الجمهورية الكتاب السادس - ص ٥١٠ ب.

(٣) م. س. [الكتاب السادس - ص ٥١٠ ج.

لتعريف، فلم ناقص ، وكذلك يسلك الجدل إلى أن يصل إلى التعريف. لغرض ولكنّه بدلا من أن يستنتج - أى يحاول انحصول على النتائج- فإنه يصعد بالتدريج من فرض إلى آخر <sup>(١)</sup> حتى يصل إلى مبدأ الكل " <sup>(٢)</sup>

أى إلى الجزء الأكثر نورا من الوجود <sup>(٣)</sup> وهو الماهية <sup>(٤)</sup> ومن هنا فقط يعود إلى النزول لكي يحمل على النتائج أى على العلم الكامل

وهكذا نجد الجدل يمر بالمراحل التالية

صورة محسوسة	Image
تعريف	definition
ماهية	Essence
العلم	Science

هذه هى إذن درجات المنهج الجدلى وهى تشهر فى نفس الوقت إلى الأقسام التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاوراة أو تركيبها الجدلى الذى أشار إليه أفلاطون فى محاورة "السياسى" ليضع أمام المتجادلين خطة وأسلوب سيره وكما نرى يخضع تركيب المحاورات الأفلاطونية لهذا المنهج .

ولكننا نرى أن مراحل سير الجدل لا تتضمن جميع صور المعرفة التى أشرنا إليها ، كالتعبير اللفظى أو العلم أو النظر الصحيح ، وأنواع أن هذه الصورة موجودة فى سير الجدل ، ولكنها لا تؤلف مراحل قائمة بذاتها ، ونحن نجد هنا حينها تحلل المحاوراة ، ويمكننا تحديد وظائفها فى المنهج الجدلى ، فيجب إذن أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن صور المعرفة هى التى أدت بنا إلى اكتشاف مراحل سير الجدل، إلا أنه ليس من الضرورى أن توجد كل هذه الصور فى مراحل الجدل بشكل حاسم ، ذلك أنها تستخدم فحسب بل فى عملية الصعود والنزول للوصول بقدر المستطاع وبصعوبة إلى عتبة العلم ، أى أن كل هذه الصور إنما تعمل لتتوصل إلى

(١) (م.س) الكتاب السادس - ص ٥١١ د .

(٢) (م.س) الكتاب السادس - ص ٥١١ ب .

(٣) (م.س) الكتاب السادس - ص ٥١٨ ج .

(٤) (م.س) الكتاب السادس - ص ٥٠٩ ب .

إدراك الماهية . وقد يتعطل سير الجدل ويواجه مزالق صعبة بسبب سمات المتجادلين وأمزجتهم العقلية والأخلاقية

ولهذا فإن أفلاطون يشير إلى ضرورة وجود مرشد كسقراط أو غيره لكي يضمن سير الجدل حسب المنهج فهو ينضّل ويبدّن جهدا شاقا لكي تسير المحاوراة وفقا للمنهج ، وهذا هو معنى قولنا بأن المحاوراة تتخذ صورة الدراما الفلسفية .

على أننا يجب أن نشير إلى صورة كاذبة خاطئة من المعرفة الظنية وهى تلك التى تسبق المعرفة الظنية الصادقة التى تقوم على الصور المحسوسة ، وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة التخمينية القائمة على خداع الحواس Illusion<sup>(١)</sup> ، ويبدو أنها لا تعد مرحلة من مراحل سير الجدل ، بل تعد من قبيل المعرفة المسلم مبنيّا بخطئها

وسنرى تفصيل ذلك فى استعراضنا لمراتب المعرفة عند أفلاطون

### (ب) مراحل سير الجدل :

بعد أن تبين لنا مدى ارتباط الجدل بمراتب المعرفة ، وعرضنا لمراحل الجدل فى إيجاز ، يجب أن نستعرض سيره فى صعوده ونزوله. أى فى حركته الدائرية

#### ١- Image أو الصورة المحسوسة :

إن عالم الصور المحسوسة إنما يجذب النفس نحو الكيفيات والصفات ويبعدها عن ماهيات ، وهو عالم ملئ بالأشياء الجميلة وكل شىء فيه يغرينا بالتصليم بأنه حائز على الجمال الحق .

وهذا العالم أيضا هو عالم الآراء الظنية التى لا حصر لها والتى تتغير ولا تثبت على حال ويعارض بعضها البعض الآخر . وكذلك فهو عالم يروج فيه إدهاء القيم الكاذبة التى تتوارد لكى تشبع رغباتنا المشتعلة التى تلح فى طلب كل ما هو جميل من الأشياء ، ولا تثبت أن تربطه بقيمة نفعية فتصفه بأنه مفيد وملائم ، على

(١) Shaeffer, la question Platonicienne, Memoire de l'univ de Neu chatel 1938; pp.133

Voir aussi Festugiere . Contemplation et tie Contemplative



أن ثمة موجودات فى عالم الصور المحسوسة تنطوى على أثر من الجبال المحسوس  
بقض النظر عن ميولنا تحيها ، وكلفنا بها المشوب بانتظرة النفعية وقد يرتبط بعضها  
بنظام أسمى للقيم وصلة وثيقة بمعنى الجبال

## ٢- Definition (التعريف)

ويمكن أن تتجاوز عالم الصور المحسوسة باعتباره بداية طريق الصعود وأنه  
مرحلة لابد منها للسير فى طريق الإدراك ، ولا شك فى أن النظرة الشاملة إلى أى  
شئ إنما تعتبر كشفا لهذا الشئ واستللا عليه فى نفس الوقت : وبهذا يركب  
الاستدلال هذا الشئ بشروط معينة ، نجد الكشف يرفع عن الشئ كل ضرورة  
منطقية ويضفى عليه يثينا أسمى ، وعن طريق الكشف والاستدلال يتكون التعريف ،  
ذلك التعريف الذى لا يؤلفه عن طريق العودة إلى عالم الحس ، بل نتجه إلى أعلى  
لإتمام تأليفه

## ٣- Essence (الماهية) :

وهنا نجد أننا نصل إلى إدراك الماهية فى جو خالص من الانفعالات وانبول  
العاطفية ، وأننا نتجه إلى البدأ الشرطى الذى يؤسس وجود الأشياء جميعا حيث  
نرى الموضوع الأسمى أو الخير بالذات ، هذا الخير الذى لا يمكن أن يخضع لأى  
صيغة شفهية أو مكتوبة " فافلاطون نفسه لم يستطع أن يعرف الخير بأسلوب الحوار  
بل نجده يشير إليه إشارات رمزية فحسب ، فهو يطابق بين الخير والشمس ذلك  
الخير الذى يوجد الأشياء المعقولة ويحفظها .

ولكى تكون لدينا فكرة مطابقة عن القوة التى أوجدت هذا الكون ، يتعين  
أن يكون لدينا فكر يمكنه أن يربطنا بالفعل الصادر عن الخير ، هذا الخير الذى  
يتجلى فى صور متعددة ، ويكفى ظهوره فى أى صورة من هذه الصور لإلقاء الضوء  
عليها وإيجاد الحلول الصحيحة للمشاكل الجزئية على وجه العموم من حيث أن  
الخير هو علة الفكر والعمل

ونجد أفلاطون - فى محاورتى السهاسى والسفسطائى - حينما يصل  
الحوار إلى أعلى ذروة ، يقرر مشاركة المثل فى الأجناس العليا حتى يتيح لهذه المثل  
فرصة الاتصال الأقرب بالخير ، وبذلك تتوطد دعائم الفكر ، وكذلك يصبح العمل

قائما على أسس راسخة ومستندا إلى "نسبة عادلة" ولاسيما في مجال الفنون أو في الفن السياسي بصفة خاصة

وعلى الرغم من أن المعرفة تأخذ طريقها ابتداءً من الموضوع إلا أننا يجب أن نهمل هذا الموضوع بعد ذلك لكي نصل إلى المبدأ الأسسى وهو أساس الفكر والعمل وكل مشكلة جزئية إنما تقودنا إلى هذا المبدأ أو المنبع الذي تستضيء بنوره جميع الموضوعات، ولاشك أن تكرار الصعود إليه إنما يعد تدرجاً على الجدل الذي نستخدمه في المواقف الخطابية وفي البيان وفي الحياة السياسية على وجه العموم وفي قمة الصعود أي في الرحلة الأخيرة من الجدل تتحقق تماماً من أن هدفنا الحقيقي لم يكن المعرفة أو العمل بل الوصول إلى هذا المبدأ فحسب ، وهذا ابتداءً أي الخير بالذات هو الحق والخير والمنفعة الدائمة واللذة المبهجة مجتمعة معا في وحدة ذاتية بحيث يتمزج انفصل بين هذه الصفات المتعلقة بالخير الأسسى إلا في مجال الصور المحسوسة ، وكلما أبعنا في الصعود إليه كلما تكشف خلال الطريق تدرجياً استمرار وحدة هذه الصفات وتربطها في الوحدة

فماخير هو الواحد ، وهو واحد لأنه خالق جميع الأشياء التي تصدر عنه ، وهو واحد بالنسبة للصور التي يسبق عليها الحقيقة ويمنحها القدرة على أن تعرف ، وهو واحد أيضا بالنسبة للمحسوسات التي يدخل الوحدة على صورها

إن كل شيء يصدر عنه ، وإذا أردنا أن نصل إليه فإن كل شيء يمكن أن يساعدنا في الوصول إليه ، كما يمكن في نفس الوقت أن يكون عقبة في الوصول إليه ، وإن أي موضوع نستطيع أن نبدأ منه الصعود إليه ، فإن كل شيء من الممكن أن نبدأ منه الصعود إلى الخير . ولكن هناك طائفة من الصور السامية أو المفضلة وهي التي فأسرنا وتسللير انتباهنا فنبدأ منها رحلة الصعود

والصور المحسوسة في مختلف مستوياتها لا تسمح بجلاء الرؤيا للنموذج أو للمثال بل كثيرا ما تحجبه عنا ، بسبب العوائق التي تتدخل في الكثافة الحسية لكل ما هو محسوس ، ويصبح من الضرورة لكي تتكشف لنا هذه العلة الوحيدة لكل ما هو موجود (أي المثال) أن نحظى بتدريب عقلي وأخلاقي. ذلك أن الصعود إلى هذه المبادئ ثم إلى المبدأ الواحد وهو الخير بالذات عن طريق عملية التوحيد

التدريبية للمحسرات والصور على كثرة أنواعها إنما يتطلب أسلوبا معيناً للنجاعة والتطهر . ويجب أن نشير بهذا الحدد إلى أن كثرة التشبيهات التي يصف بها أفلاطون الواحد، في محاوراته وأقواله المدونة لا تعني التسليم بوجود كثرة صفات في ذات الواحد . فقد حسم أفلاطون هذه المشكلة في أقواله الشفوية هنا دال على الوحدة الرياضية الكاملة للواحد ببراهين واستدلالات رياضية بحتة

## ع - العلم :

إن الماهية التي أدركناها عن طريق الاستدلالات هي التي تنصب على النتائج وتنجمها اليقين التام والصحة المطلقة

وفي مسيرة النزول نلاحظ أن الجدك يتخذ اتجاهين : اتجاه عقلي وآخر أخلاقي . الأول ينصب على حل المشكلة موضوع البحث أما الثاني فإنه يرشدنا في سلوكنا المعلى . ولا تنشأ مطلقاً أي ثنائية في الجدول الخازل نتيجة لهذين الاتجاهين، ومثال ذلك ما نجده في "الجمهورية" يصعد مشكلة "العدالة" فهذه المحاورة تعرض لمشكلة العدالة وتحاول إيراد الحلول الممكنة لها من الناحية العقلية كموضوع بطروح للبحث وفي نفس الوقت تحبذ السلوك العادل وتدعونا إليه

يقول أفلاطون " إن سير الجدول يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة . ولكنه ينزل إلى عالم الصور المحسوسة ، ذلك لأن هدفه الأساسي هو أن يثير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بإنجاز المعرفة والعمل . إننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدول صعود إلى الخير ، وعودة إلى الكيف ، وهذا يحدث في الحياة الحاضرة الفيلسوف التي يتعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان

"إن الجدول هو لعمل الوحيد الجدير باسم العلم ولا يمكن أن يرجع الجدول إلى مناهج العلوم الفاسدة أو يقارن بها ، على الرغم من أنه قد يستعير منها بعض الخطوات وخصوصاً النظر إلى الأشياء من وجهة نظر تاريخية"

وكما أن الخير يوجد جميع الأشياء، فكذلك الفيلسوف الذي تنصب معرفته على هذا الموضوع الأسمى يجب أن يفسر جميع الأشياء : وهو يدرس العالم الطبيعي، لا كما يدرسه العلماء بل لكى يصل إلى ثلثه الأخيرة أي الخير

والمحاورات كلها فيعادها محاورة تيمائوس لا تنصب على موضوعات العلوم الأخرى بل تنجّه إلى معالجة مشاكل تتعلق بالقيم التي يدعى الناس جميعاً أنهم على علم تام بها ، ولهذا فإن الفلسفة الأفلاطونية تعتبر كعلم للمقيم ، وتجد أن العلوم المختلفة إنما تصلح في هذا المجال كمنقدمات للتدريب فحسب تساعدنا على تفسير الأشياء ، وخصوصاً في مرحلة الجدل النازل ولكن هذا كله إنما يتم على ضوء معرفتنا بالخير .

يبحث أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة في محاوراته ولكن الأسلوب الوحيد البديع نستطيع أن نطلق عليه اسم " المنهج الجدلي " هو الذي يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الأربعة التي ذكرناها . وهذا المنهج الذي يتكرر استخدامه في المحاورات المختلفة إنما يعد تعبيراً عميقاً عن الفكر الأفلاطوني ... أنه يستمر حقاً عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلي والقسم ولكن كل هذه العمليات لا تصل بنا وحدها إلى الغرض الأسمى أي الخير بالذات ، فالسنة تشير فقط إلى طريقتين فحسب الكيف والكمس - الظلام والنور - ذ له قيمة وما ليس له قيمة ، وهي تصل دائماً في تحليلها الأخير إلى موضوع البحث والموضوع الأسمى أي الخير ولكنها لا تمنحها معرفة تامة به ، إذ أن ذلك إنما يتم عن طريق الحدس

أما النظرة الكلية الشاملة فإنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور المعقولة أي المثل وتصل في النهاية إلى صورة واحدة ثم إلى الخير لهذا يجب أن ننظر إلى الصور المحسوسة ثم إلى الصور المعقولة باعتبارها لا شيء بالنسبة إلى الخير ، ومن ثم فإننا خلال هذه النظرة الشاملة ننفذ الموضوع المحد الذي نبحث عنه لكي نكتشف الموضوع الأسمى وهو الخير أي موضوع البحث النهائي

وكأن سير الجدل هنا إنما يمثل نوعاً من التجريد الذي يتقدم صاعداً بالتدريج متجهاً إلى الوجود في سعته وامتلائه وتنام حيويته الدافقه ، ويبدو أن الصعود والنزول إنما يعبران عن حركة دائرية تختلط فيها نقطة الانطلاق مع نقطة الوصول ، ويتبدى من خلالها نشاط عقلي مزدوج يترأى في ثنياه اتجاه إلى أعلى أي إلى المصدر ثم عودة ثانية إلى العالم المحسوس والصعود صعب مليء بالعقبات ولكنه يتطلب - بصورة جلية واضحة - استجابة النفس انقائمة لدعوة الخلق أو

المحرر أو المرشد الذى يأخذ بيدهما فى طريق النجاح ، حيث أن التقدم فى هذا المضمار إنما يتسم بطابع التسليم والانقياد الدائم لهذا المرشد الروحي

وعنى الجملة فإن هذا الصعود يوصلنا إلى المنبع بينما نجد أن النزول يعود بنا إلى هذا العالم بعد أن نكون قد أوصلناه إلى مبعده وربطناه به وأحسنا بأنه يستحق رغم مرتبته الدنيا أن يستقبل نوعاً من الضياء والإرشاد

وربما اتخذ من الجدول ناحية أخرى طابع الخداع ، فإن كل ما هو فى العالم الحسى يتخذ موقفاً معاً كسا لنا لكنى يخدعنا ويضلنا ليشبه معرفتنا بالخير ، ويتقدم الجدول لكى ينتصر فى هذه الحركة ، وذلك بأن يكرس أسلوبه ونشاطه فى خدمة الخير فيحاول إغراء من هم من الكهف وذلك باستعمال جميع وسائل الإغراء المكرة التى تعد خدعاً فى نظر أهل الكهف بينما تعد فى ذاتها عادلاً شريفاً ، لأن الخداع هنا موجه لصلحة المقيدين بالسلاسل فى الكهف الذين لا يركون لأول وهلة أن هذا العمل إنما هو لصلحتهم ويعتقدون فى أول الأمر أن الصعود هو نوع من الغش والخداع وأن هذا الغش يقوم به الجدول

وهذا التواطؤ أو الموقف العاكس الذى مصدر عن كل ما يحيط بنا من موجودات فى العالم الحسى ، إنما يستمر طوال حياتنا ، ولهذا فإن الجدول أيضاً يجب ألا يكف عن سيره وعن صراعه الدائم مع كل هذه المعوقات التى تعترض الصعود وهذا ما يبدو واضحاً فى جميع المحاورات

ولما كان هدف الجدول فى سيره خلال المحاورات وخلال حياتنا كلها هو أن يصل بنا إلى الخير ، وكان الخير مرتبطاً بالحق ، إذ أن الدعوة إلى الخير أو إلى الفضيلة تتضمن الحث على الفلسفة والتفلسف أى طلب الحق ، وكان الحق والخير مرتبطاً بالجمال ، فإنه يتمنى أن يشتمل الجدول على هذه القيم الثلاث أى الحق والخير والجمال ، وتكون المحاورات بذلك تدريبات أو تدريبات عقلية تتيح لنا فرصة الوصول إلى درجة أكثر سمواً وقدرة على الجدول .

## ج - مثال للجدل من محاوره "الجمهورية"

يقدم لنا أفلاطون سورة موجزة للجدل في الجمهورية وذلك في أسطورة الكهف التي أشرنا إليها في موضوع سابق ، ويتضح من هذه الصورة أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكليات على طريقة سقراط فحسب ، بل هو حياة النفس في تدرجها من المحسوس إلى العقول ، ثم أنه في آخر الأمر علم ، بل أعلى صورة للعالم ، فهو المنهج الذي يرتفع بالعقل من التجربة الحسية إلى الماهيات المعقولة دون الاستناد إلى المحسوس أو بمعنى آخر هو العلم الذي يجدد بتقصي المحسوسات ثم يصل من طريقه إلى المبادئ الأولى الدائمة ، وهذه المرحلة هي مرحلة الصعود في "الجدل" ، وهي تبدأ من عالم الظواهر المتغيرة وتنتهي إلى عالم المثل ثم تصعد إلى قمة هذا العالم أي إلى "الخير بالذات" ، ويطلق لفظ الجدل - بصفة خاصة - عند أفلاطون على درجة المعرفة التي تصل إليها النفس عند اكتشافها لعالم المثل وللخير بالذات أما المرحلة الثانية من الجدل فهي الحركة النزلة للنفس لربط العقول بالجزئي المحسوس ، وتبدأ من الموجودات الدائمة أي المثل لتسير في حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة: وتعود أخيراً إلى الأشباح المتغيرة أي المحسوسات ، وغاية الجدل في مرحلته الأولى - وكما يتضح لنا محاوره فيدون - هي إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو "المثال" أما في المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى ، التي استخدمها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضي ، إذ أنه كما سنرى في كلامنا عن هذا المنهج - يضع فرضاً أولياً هو "وجود مثال معقول" ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أي عالم المحسوسات انتغيرة

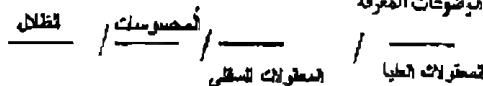
### ثانياً : درجات المعرفة وموضوعاتها :

تبين لنا أن حركة الفكر الجدلي الصاعد والنازل تنصب على موضوعات تختلف في درجة قربها من الحقيقة أو بعدها عنها ويحاول أفلاطون في نهاية

الكتاب السادس من الجمهورية<sup>(١)</sup> تحديد موضوعات المعرفة والعمليات الذهنية الأربع المقابلة لها فيقول : إننا إذا قسمنا خطأ إلى جزئين متساويين فإن جزءا منهما سيمثل العالم المحسوس وجزءا آخر سيرمز إلى العالم العقول . فإذا تناولنا الجزء الأول الخاص بالعالم المحسوس ووضعنا في اعتبارنا اختلاف الأشياء المحسوسة في درجة الوضوح والتميز ، فإن هذا الجزء من الخط<sup>(٢)</sup> سينقسم بدوره إلى قسمين أحدهما يمثل الصور التخيلية أو الوهمية Images ؛ أما القسم الثاني من القسم الخاص بالمحسوسات ، فهو يشمل الموجودات الحية والنبات ، وكذلك موجودات الصناعات والفن التي يصنعها الإنسان ؛ والقسم الأول من هذا الجزء الخاص بالمحسوسات يتضمن صوراً إما أن تكون ظلالاً أو أشباحاً تظهر على صفحة الماء أو على سطح الأجسام الشفافة اللساء اللامعة وغيرها من الأشياء المشابهة ، أي أن هذا القسم يختص بخداع الحواس وبالظلال الناتجة من انعكاس المحسوسات ؛ وإذن ففي الجزء الخاص بالعالم المحسوس نجد نوعين من انعكاس المحسوسات وإذن ففي الجزء الخاص بالعالم المحسوس كالظلال والأشباح . ومعرفة أخرى تتعلق بموجودات كالإنسان والحيوان والنبات

(١) وعلى الأخص ص ١١١ وخاتمه الكتاب السادس .

(٢) الخط الذي يوضح موضوعات المعرفة



اختلف الآراء منذ العصر القديم تقسيم الخط المعبّر عن موضوعات المعرفة ، فالبعض يقول إن عبارة افلاطون تشير إلى تمزلة الخط إلى قسمين متساويين والبعض الآخر يؤكد أن افلاطون يقصد تجزئته إلى قسمين غير متساويين .

ويرجع هذا الإحتمال إلى طريقة كتابة الكلمة اليونانية التي فني النواي أو عدم اتساوي

وينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى الكلام عن الجزء الخاص بالمعقولات - من الخط الذي افترضه - فقسبه بدوره إلى قسمين القسم الأول - يتضمن المعرفة الرياضية وفيه تكون موضوعات المعرفة هي الموضوعات ، الرياضية التي يطبق فيها المنهج الفرصى: وهذا كما هو الحال في العلوم التي تقوم على الفروض النظرية كالمهندسة، ولا يبرهن فيها على المبادئ، وفي هذه المرحلة ينتهى البحث إلى ضرورة الصعود إلى شىء هو " بالذات"، فيكون تمت مثلث بالذات أو مربع بالذات، وبعد أن تصل النفس إلى هذه المرحلة تتخطاها إلى المرحلة الأخيرة ، وهكذا فإن النفس - تتأذى من الفروض إلى المبدأ الطلق دون اعتماد على الصور الرياضية وفي هذه المرحلة الأخيرة تكتشف النفس - عن طريق الجدول - المعقول الخاصة وهى المثل، ثم تنتقل منها إلى قمة الوجود وهو "الخير" ثم تعود إلى العالم المحسوس ، ولأن الجدول يرتبط بصفة خاصة بعالم الماهيات المعقولة أى بالمثل، تبين لنا إذن من هذا المثل الذى يورده أفلاطون أن هناك قسمين رئيسيين للمعرفة يتعلقان بقسمين من الموضوعات

أما النوع الأول من المعرفة فهو المعرفة اليقينية أو العلم وموضوعاته المثل أى المعقولات العليا ، ثم الموضوعات الرياضية أى المعقولات السفلى ، ويتم إدراك المثل عن طريق الجدول ، أما إدراك الموضوعات الرياضية فيتم بالاستدلال الرياضى الذى يقوم على المنهج الفرصى وهذه معرفة وسطى بين الظن والتمقل

---

• وهى إما أن تكتب هكذا twice تكون معناها عدم تساوى جزئى الخط ، أو تكتب هكذا twice، ويكون معناها حينئذ تساوى الجزئين .

ويرى كل من سقراط وپيتر وديمتري أن الكلمة تشير إلى التساوى أما سقراط وشتينهارت وآدم ، فإنهم يقولون بعدم تساوى الخطين تبعاً لدرجة الجلاء والوضوح ، فالمعقولات يجب أن يمثلها القسم الأكبر من الخط بينما المحسوسات يجب أن تكون فى جزئه الأصغر لأنها أقل وضوحاً منها (راجع ص ١٤١ - ١٤٣ من ترجمة محاضرة أفلاطون لإميل شاميرى ) .

ويبدو أن القول بكلمة الخط إلى جزئين متساويين نه ما يبرره فى مذهب أفلاطون من حيث أن المذهب يجعل العالم الحسى صورة للعالم المثل أو بمعنى آخر مساوى بين مكونات العالم الحسى ومكونات عالم المثل، لا من حيث الطبيعة والنوع، بل من حيث أن كل موجودات العالم المحسوس لها نماذج فى العالم المثل .

ولهذا لقد رأينا أن تأخذ بالرأى القائل بتساوى الخطين .



أما القسم الثاني للتعرفه ولموضوعاتها عند أفلاطون ، فهو قسم المعرفة الظنية وموضوعاته فى العالم المحسوس ، فمنها موضوعات الحس ومنها الانعكاسات أو الظلال التى تنلج عن الموضوعات الحسية ويتدخل فيها خدام الحواس . ومنهج معرفة هذا النوع من الموضوعات هو " التخمين " وعلى هذا يصبح لدينا قسمان رئيسيان للمعرفة يتفرعان على أربع درجات

١- الجدول . ٢- الاستدلال الرياضى

٣- الاعتقاد ٤- التخمين

ولدينا أيضا أربع موضوعات للمعرفة وهى

١- المعقولات الخالصة أو المثل ٢- موضوعات الرياضة

٣- موضوعات الحس ، ٤- الأشباح والظلام

وفى قمة الوجود نجد الخير بالذات ورئيس عالم المثل ، والموضوع الأسنى

للمعرفة

والن فنحن نجد نفس التدرج الملاحظ بين صور الفكر يتحقق فى صور الوجود المقابلة لها ، فنجد مثلا أن العالم المحسوس يعتبر شبحا بالنسبة للحقائق العليا ، وتعتبر الظلال والانعكاسات أشباحا بالنسبة للمحسوسات الحقيقية ، وكذلك الموضوعات الرياضية فإنها تعتبر صورا خيالية بالقياس إلى المعقولات العليا والرسم القالى يوضح هذا التقابل والتدرج بين درجات المعرفة وموضوعاتها



### الثالث : المنهج الفرضي :

سبق أن ذكرنا أن أفلاطون قد استحدث مرحلة الجدل المساعد للتدليل على صحة منهجه الفرضي أن صحة منهجة الفوضى أن صحة الفرض الأول الذي وضعه وضعاً بدون برهان ، وهو " وجود مثل مقولة " تكون هي الحقيقة والأسل لوجودات العالم المحسوس ، وسنحاول وهنا أن نوضح بالتفصيل ماذا يقصد أفلاطون بالمنهج الفرضي أى الاستدلال الرياضي ، ومن المعروف أن أفلاطون أشار أول مرة إلى هذا المنهج في محاوره مينون<sup>(١)</sup> ، وذلك أنه لما رأى أن المعاني التي يوردها سقراط تعبر عن فكرة خالص مجرد لا علاقة له بالمحسوس ، اتجه إلى استعارة المنهج الفرضي من الرياضيات لكي يربط المحسوسات بالمثل أى بالمعاني أو الكليات المقراطية ، وهذا المنهج منهج تحليلي يستعمله أفلاطون للصعود بواسطة من الشروط إلى الشرط دون أن يبرهن على صحة الشرط أو يثبت إمكان تحقيقه محاولاً بذلك أن يوجد علاقة تلازم منطقي بين قضيتين ، وإن فهو في صعوده من الشروط إلى الشرط لا يحاول أن يبرهن على الشرط أو أن يثبت وجوده ، ذلك أن تحقيق هذا الشرط يتطلب الاستمرار في هذه العملية واعتباره مشروطاً بشرط آخر وهكذا .

ويقول أفلاطون بهذا الصدد أنه يفترض منذ البداية الصيغة التي يعتقد أنها أكثر صلاحية من غيرها ، ثم يسلم بصحة ما يتفق مع هذه الصيغة ويعتبر ما لا يتفق معها غير صحيح وهكذا إلى أن يصل إلى البرهنة على هذه الصيغة التي سبق له أن وضعها وضعاً بدون برهان ، وسيصل إذن بفضل هذه الصيغة إلى إثبات وجود المثل وقد استعار أفلاطون هذا المنهج من الفيثاغوريين ، ولذلك فإنه يسمى " بمنهج المهندسين " وفيه نقترح أن المشكلة محلولة وأن المجهول معلوم ، ثم نقابع الاستدلال على أساس فرض نتتبع نتائجه في تسلسل محكم

وهذا المنهج يختلف عن إلهامات الشعراء التي تأتي عن طريق الصدفة أو الإلهام الإلهي و إذا أردنا تطبيقه على إدراك المثل أو إثبات وجودها إننا نفترض ابتداءً أن هناك " جمالاً بالذات " أو " شيئاً كبيراً بالذات " ثم نحاول أن نعدد الأشياء

<sup>(١)</sup> مينون لقطة ٨٧ .

الجميلة ، وسيُتضح لنا أن هذه الأشياء ليست هي الجمال بالذات ، لأن كلاً منها لا يحقق على المعانى الكاملة الوجود فى الجمال بالذات، وسنصل فى النهاية إلى القول بأن هذه الأشياء الجميلة تشارك فى الجمال بالذات، أما إثبات وجود الجمال بالذات فهو موضوع آخر ، ويمكن إثباته إذا افترضنا أن الجمال بالذات مشروط لشروط أخرى وهو ( الخير بالذات ) أو " مثال المثل " وهكذا <sup>(١)</sup>

#### رابعاً : التذكر والمعرفة :

نبين لنا خلال عرضنا لدرجات المعرفة وأسلوبها عند أفلاطون أن أى معرفة إنما ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها فى العالم المعقول وقيل أن تحل فى البدن ، تتكون عملية التذكر إذن هى الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتذكر النفس شبيهه الذى شاهدته فى العالم المثالى ، وعلى هذا فإن نظرية التذكر الأفلاطوني تعد من أهم الأسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون ، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر وهو الموضع الذى شاهدته فيه النفس ما تتذكره فى العالم الأرضى ، وكذلك أمكن بهذه النظرية البرهنة على خلود الروح .

وتجد أصل هذه النظرية فى المنهج السقراطى " الذى أشرنا إليه فى موضع سابق حيث نجد سقراط يطبق أسلوب القوائد الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه دون أن يحضر بوجودها لديه ، وقد أوردنا تلك الصورة الأولية لتجربة التذكر الإستمولوجية كما يعرضها أفلاطون فى مينون ، حيث يكتشف (عبد) - بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط - حقائق هندسية ، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة عملية قبل ذلك ، وبهذا يثبت سقراط أن التذكر هو انصهر الوحيد للمعرفة

---

(١) (م.م) نفس الفقرة .

لا شك أننا هنا أمام اكتشاف لحقائق قد عرفناها من قبل في وجود سابق على الوجود الحسى ، وأن كلامنا قادر على أن يقوم بهذه التجربة لو وُجعت إليه الأسئلة بطريقة منتظمة ، نحن نفترض إذن وجود هذه الحقائق في عالم سابق على العالم الحسى ، لأننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل إلينا في فترة من فترات وجودنا في العالم الحسى ، ويذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد <sup>(١)</sup> أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق الخفى ، ونحن نعرف أن هذه الإشارة واضحة إلى معتقدات الأورفيين والفيثاغوريين ، ويستلزم أفلاطون قائلاً أنه إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا تكون النفس قد حفظت ذكريات خامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد ، وأن توجيه الأسئلة يوقف هذه المعارف وبهذا الحل الذى يقوم على مبدئين الأول مستمد من المنهج السقراطى ، والثانى يرجع إلى آراء الفيثاغوريين والأورفيين - يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية ، وفي هذه المعرفة القائمة على التذكر نجد أن العقل يأخف مع المعتقدات الدينية لكى يقدم نوعاً من الفلسفة الصوفية التى تؤسس العلم وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلصها ومن ناحية أخرى إذا كان نعلم مجرد تذكر لحقائق سابقة ، أمكن إن البرد على السفطانيين الذين يقولون باستحالة التعلم ، لأننا فى نظهم لا يمكن أن نبحث عما نعرفه فعلاً ، ولا يمكن أن نبحث أيضاً عما لا نعرفه مادامنا تجهله ، لأن هذا الذى نجهله إذا أمكن لنا معرفته ، فلن نكون بحالة تسمح لنا بالتعرف عليه

وبوقف أفلاطون فيه رد على هذه الإدعاءات السفطائية ، فلنعرفه ليست جديدة تماماً بحيث نقول أننا نجهلها ، وهى كذلك ليست قديمة كل القدم بالنسبة لنا لأننا نحفظ بذكريات غامضة ، نظهرها وتحدها أسئلة المنهج ، أو يستثيرها المحسوس المائل أمامنا ، فالتذكر إذن هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو تأكيد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجى ، ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة تزججها وتزيد من لهبها شعله أكبر منها وأكثر حيوية . هذه المعرفة ليست شيئاً

<sup>(١)</sup> (ج.س) فترة ٨٢ وما بعدها .

ينصب من عقل إلى آخر كما يفعل المدرس مع التلميذ أو بعبارة أخرى كما يقول "أفلاطون ليست كما نصب النيزج من القارورة إلى القدح"، فعملية التعليم لا تتم بأن تزود شخصا أعمى بعين لكي يشاهد بها الرثبات ولكنها - على العكس من ذلك - توجه الكائن الحي إلى الوجبة المناسبة الصحيحة لكي يتلقى المعارف "وهي أيضا تمهد الطريق للشخص المعارف وهو حامل دائما على الاستعداد للاتجاه إليه" وهذا الموقف شبيه بما سيذكره لنا مالبرانش فيما بعد ، فكل ما تفعله النفس الإنسانية في عملية المعرفة هو فعل الانتباه والتطهر وهو كصلاة أبدية للنفس تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحانيات التي هي أصول الحقائق ، فليس الإدراك البصرى مثلا مجرد انعكاس للصورة الحسية من طريق الأشعة الصادرة من المثلث إلى العين ، بل إن دور الموضوع الخارجى أو الشيء المثلث هنا ينحصر في مجرد استثارة الشخص المعارف لكي يتذكر الشبيه الذى أدركته النفس فى وجود سابق لها. فكما أن مالبرانش يقيم الرؤية على أساس لا هوئى مسيحى فكذلك فعل أفلاطون قبله فإنه قد أدمج تعاليم الأورفية فى مذهبه وربط المعرفة بعالم روحى سابق على الحس بحيث لا تستطيع النفس أن تؤسس تجربتها الإيسلمولوجية إلا بسند من هذا العالم المثالى، وبعد أن تمارس عمليات التطهر والتنقية الروحية<sup>(١)</sup>

(١) يلاحظ أن هذا الموقف الأفلاطون بعينه المعرفة سيتردد صداه عند المدرسة الإشراقية الإسلامية - راجع مؤلفنا عن "أصول الفلسفة الإشراقية" حيث نجد أن الإدراك البصرى مثلا لا نجده عن طريق انعكاس الأشعة بل بواسطة المشاهدة الحضورية الإشراقية.



## النفس وجودها ومصيرها

تبيين لنا حين الكلام عن نظرية التذكر الأفلاطوني وعلاقتها بالمعرفة أن هذه النظرية تدبرهن على وجود سابق للنفس قبل حلولها في البدن ، بمعنى أن فعل المعرفة يثبت ويؤكد أزلية النفس ، فهل يكفى هذا التديين في نفس الوقت على أبدية النفس أي خلودها ؟

### ١ - مصير النفس :

الواقع أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة واضحة تمام الوضوح عن خلود النفس ، إلى أن بدأ في وضع محاوره فيدون ، وقبل هذه المحاور كانت مراقفه في " دفاع سقراط " و " جورجياس " تشير إلى غموض فكرته من خلود الروح ثم تنتهي إلى إبداء قلقه على مصيرها

وفي فيدون يصور أفلاطون الأيام الأخيرة لحياة سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم لإدانته بإفساد عقول الشباب ، ويتناقص سقراط تلامذته وأتباعه في مصير النفس بعد الموت وفيما ينتظرها من حياة خالدة دائمة إلى جوار الآلهة ويؤكد سقراط مطمئنا تلامذته الذين كانوا قد أخذوا في العويل والبكاء كلما اقتربت ساعة رحيله - يؤكد سقراط لهم أن الفيلسوف لا يهاب الموت مادام مؤمنا بأن الجسم عائق للنفس عن تلقيها للمعرفة والحكمة والنفس حينما تنقطع عنها عوائق البدن ومضايقاته ، فإنها تصل إلى إدراك الحقائق الثابتة أي المثل<sup>(١)</sup> وإن يجب أن تنجرد النفس عن الحس وأن تبعد عن ذبذبات الجسم التي تعطل التأمل ، وذلك لكي تصل إلى إدراك هذه الموضوعات الدائمة ، والموت على رأى سقراط إن هو إلا مرحلة يتخلص فيها النفس من العلائق الجسمية ، وليس معنى هذا في نظر أفلاطون أن

<sup>(١)</sup> فيدون ٥٥ - ٦٦ .

الانتحار أمر مرغوب فيه ، ذلك لأننا نعيش فى هذه الدنيا كقطيع فى كنف الآلهة  
الأخمار الذين تستثيرهم، وتغضبهم محاولتنا للتخلص من حياتنا الأرضية بالانتحار  
وشئ آخر وهو أن هذه الفكرة التى تدعو إلى أن يعكف الإنسان على نفسه  
ليستطينها مبتعدا بذلك عن كل ما يعرف طريقه من عقبات حسية - هذه الفكرة  
تشبه إلى حد كبير أفكار الهنود وصوفية الشرق على وجه العموم

ولكن تلامذة سقراط سيمياس وسيبيس (قابس) - على الأخص - لا  
يكتفيان بنا عرضة سقراط فى هذا الموضوع ، فيطالب كل منهما سقراط بمزيد من  
الحجج لتأكيد خلود النفس

ولاشك أن سقراط كان يضع حجة التذكر فى المقام الأول فهى البرهان القاطع  
على خلود النفس ، ولكنه مع هذا يستطرد فيما بعد فيورد حججا أخرى فرعية  
يسبرهن بها على هذا الخلود : فيتكلم مثلا عن نظرية تتابع الأضداد كما نجدها عند  
مركليطس<sup>(١)</sup> ، فكما أن اللذة تتبع الألم ، واليقظة تتبع النوم ، فكذلك الحياة يجب  
أن يتبناها الموت ، الذى هو فى ذاته حد للحياة ، أو بمعنى آخر ، كل ميلاد هو  
عود من جديد إلى الحياة ، وهذا إذا لم تقف عجلة الصيرورة وإذا كان هناك  
أيضا ثبات فى عدد الموجات الحية ، ويخلص هذا الدليل فى أنه لما كانت الأضداد  
متلازمة دون أى سبق زمنى لأحد منها فإن الحياة يجب أن يتبناها الموت ، وهذا  
الموت يجب أن تعقبه حياة أخرى وهكذا . ومعنى هذا أننا نقرر أن النفس خالدة ما  
دامت لا تنفى خلال هذه الأدوار فناء نهائيا

ويسأل المتحدث سقراط قائلا له "هذه النفس عندما تترك الجسم بعد الموت  
ألا يهددها هبوب الرياح ، ( وهذا التساؤل يذكرنا بالآراء المادية القديمة عن النفس)  
ويرد سقراط على هذا التساؤل بأن الذى يتلذذ وتحلل ليس النفس بل الجسم ، إذ  
هو مجموعة من الظواهر الحسية الملموسة بعكس النفس فى جوهر عقلى لا يقبل  
الانقسام أو الحس أو الفناء ، ويتابع سقراط تدليله على خلود النفس فيقول أيضا أن  
المثل الغير برئية الثابتة خالدة ومادامت هذه المثل موضوعات للنفس تدركها وتسمى

(١) (م.م) ص ٧٧-٨٨



للوصول إليها ، فذلك وجب أن تكون هذه النفس شبيهة بها من حيث الطبيعة والمصير ، وإذن فالنفس بسيطة واحدة معقولة وخالدة .

أما النفوس التي يجتذبها سحر الأجسام وتشيع طبيعتها بأفاعيل الحس فإنها تكون مثقلة بأرجاسه ، وتحوم حول المقابر وتظهر على هيئة أشباح مخفية مرئية لنا ، وذلك بسبب العنصر الجسماني الذي عازال يخالط طبيعتها هذه النفوس تتقمص أجساماً تشابهها وترضى أدواقها وتنسجم مع ما مارسته في حياتها الأرضية من أفعال ، فالشهوة واللذة تظل تربط هذه النفوس بالجسم وتجعلها رهينة هذا السجن فلا يمكن لها أن تتحرر منه إلا إذا تخلصت من هذه الرغبات . وقد يخيل للنفس أحياناً أنها قد اكتملت بالفضائل ولكنها قد تكون في الواقع فضائل غير فلسفية متصلة بالجسم ونوازمه ، فلا يمكن للنفس أن تتطهر إلا إذا مارست الفضائل الخالصة بحيث تتمكن من المشاركة فيما هو إلهي وبذلك تحقق طبيعتها الخالدة

ويبدو بعد دفاع سقراط عن خلود النفس على هذا النحو أن سيمياس وسيسيس أو قاهس لم يفتنعا تمام الاقتناع بما أورده سقراط ، فيسأله سيمياس معتمداً على رأى بعض الفيسثاغوريين - ألا يمكن أن تكون النفس بالنسبة للجسم كالنغم بالنسبة للوتر ، فإذا قطع الوتر ، فكيف يبقى النغم مهما كان إلهياً خالداً ؟ ثم يلاحقه سيسيس بسؤال آخر ، "وحتى إذا كانت النفس تبقى بعد الموت وتدخل في حيوات مختلفة وتمر تبعاً لذلك بمرات متعددة من الموت ، فهل يجب القول تبعاً لذلك ضرورة أنها خالدة ؟ " أفلا يمكن أن تتحلل النفس وأن تبلى خلال هذه المراحل المتعددة بحيث تفتى وتلاشى نهائياً بعد أن تمر بعدة وجودات معينة

يرد سقراط أولاً على سؤال سيمياس قائلاً "أن النغم متأخر في الوجود عن الوتر" ، بينما حسب نظرية التذكر نجد النفس سابقة في الوجود على الجسم وليس ناتجاً من ممارسة الكائن الحي لوظائفه كما يحدث بالنسبة للنغم الذي ينتج من العزف على الوتر ، والنفس ليست كذلك لأنها تعارض انفعالات الكائن الحي ، وزيادة على هذا فإن النفس إن كانت مشابهة للنغم فإن الرذيلة - التي تكون في هذه الحالة عدم النغم أو غيبته -- لا يمكن أن تكون لها مفهوم وجودي

ثم يرد على سيبين بقوله أن النفس مرتبطة بمثال الحياة، ولذلك فإن فكرة الموت لا يمكن أن تلحق بها في مثال للحياة، وذلك كما تطرد الحرارة المبرودة ، والزوجية الفردية لذلك فإن مجرد القول بنفس مائته يعد تناقضا لفظيا، كما نقول تماما أن هناك إلها هو في نفس الوقت خالد وفان

وعنى هذا فإن النفس تحصل على الوجود بمشركتها في مثال الحياة الخالدة ويكتفى سقراط بها دون البحث عن أى دليل آخر ، ويرى أخيرا أنه حينما يقترب الموت من الفرد فإن الجزء المائت فيه تقف فيه الحياة والهاقى ألهم قابل للفناء - و هو النفس - يبعد عن الجزء المائت .

ولئن فحن أمام ثنائية تعلق النفس على الجسد ، ولذلك فإن سقراط ينتهز فرصة هذا النقاش لكي يضع نتيجة أخلاقية وهي: أنه مادامت نخوسنا هي المنصر الباقى في كياننا ، فيجب إذ تعنى بها وأن نثقها وأن نزودها بالفضائل الفلسفية

### ب - النفس الثلاثية :

وفى خلال هذه المحاورة نجد سقراط - فى أحد ردوده على سيبياس - يشير إلى حقيقة هامة ، وهى أن النفس ذات طبيعة واحدة شبيهة بالحقائق المثالية، ولكننا خلال التجربة نحس صراعا داخليا يجعلنا نميز بين العقل والانفعالات السفلى الشهوانية والانفعالات الأخرى النبيلة الغضبية التى تصلح أن تكون وسطا بين العقل والانفعالات السفلى، هذا الصراع الداخلى الذى نلمسه فى تجربتنا الشعرية لا يجب أن يودى بنا إلى القول بأن هناك نفوسا ثلاثة مصطرفة ، فالنفس واحدة لها ، وضائف ثلاثة بر صوت ثلاث أو مبادئ ثلاث متميزة: العقل والنفس الغضبية التى تثور للمدالة، ثم النفس الشهوانية

وفى محاورة فيدروس يحاول أفلاطون أن يصور لنا على صريته الأسطورية ما يقصده بالنفس انثلاثية ، وهذه المحاورة تعالج تركيب النفس وعلاقة أجزائها بعضها ببعض الآخر. فيذكر لنا أن عالم المثل ممتد إلى ما فوق قيمة السماء ، وفوق هذه القبة تجرى عربات الآلهة، والآلهة هم الكواكب، وحتت هذه القبة تجرى عربات النفوس ( البشرية) ولكل عربة منها جوادان أحدهما أبهى هادئ يرمز للانفعالات النبيلة أى للإرادة ، والآخر أسود جامح وهو يرمز للانفعالات السفلى أى

الشهوة؛ وأما الحوزى فهو يبرز إلى العقل. وعلى الرغم من أن الحصان الأسود يحاول دائما أن يجمع بالعربة بعيدا عن الطريق سوى إلا أن الحوزى - وبهذه الأمانة - يحاول أن يسيطر عليه، ويحاول في نفس الوقت أن يلقى نظرة خاطفة على العالم انحقوك أى عالم الثل. هذه الأسطورة تبين بوضوح<sup>(١)</sup> وحدة النفس ، فالعربة المجنحة والجواريح والسائق تعطينا صورة رمزية لتعل النفس ، قد تميل إلى الشهوة فتبتعد عن عالم الفضائل المثالي، وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على الشهوة وتنتج إلى الفضائل

وهندما تسقط النفس فى جسم : وترى بين الأشياء التى تصادفها فى العالم المحسوس شيئا يذكر بجمال العالم المثالي ، فإنها تنتفض وتصر بأن جناحيها يكادان يحملانها؛ وهذه هى انتفاضة الشاعر أو الفنان أو المحب إنها: انتفاضة الحب الأفلاطونى التى توقظ فى نفوس هؤلاء الانطلاق إلى عالم الحقائق السامية . وإذا كانت النفس ذات قوى ثلاث فأى قوة منها إذن هى التى تنطلق إلى عالم الحقائق ومن ثم يكتب لها الخلود والأبدية؟ يناول أفلاطون هذه النقطة فى دليل يعرضه فى محاوره فيدروس يختلف عن الأدلة التى أشار إليها فى فيدون ، فهو يميز فى الحركة الثقيلة بين حركة تلقائية وحركة تاتى من خارج ، أما الحركة الأولى فهى صادرة من طبيعة المتحرك الذى يتحرك بذاته ، هذا الذى يحرك نفسه بنفسه، لاهد أن يكون مبدأ أو مصدرا لكل حركة ويكون فى نفس الوقت مبدأ غير حادث عن شىء آخر وغير فاسد، وإذا لم يكن الأمر كذلك فتمتنع الحركة من العالم ويسكن هذا العالم إلى الأبد، أما الذى يتحرك من خارج فهى الموجودات غير الحية ، وعلى العكس من ذلك الموجودات الحية فهى التى تتحرك بذاتها ومن ذاتها

(١) إلى الجمهورية أيضا يرى أن الإدراك والغضب والشهوة هى أعمال ثلاثة للنفس ترجع إلى قوى ثلاث (الجمهورية) ص: ٤٣٦ - ٤٤٠ .

وأما فى تيمائوس فإنه يتكلم عن ثلاث نفوس يعين مواضعها فى الجسم ، ويظهر أن هذا الوصف الذى أصطنعه أفلاطون فى تيمائوس .

ويستأهل أفلاطون ماذا يكون إنَّ سبباً الحركة إذا لم يكن هو هذه النفس الخائدة ؟ لأنَّ الخلود يفترض الأزلية أى عدم الحدوث فى الحركة ويرى فى النهاية أنَّ النفس هى التى تعنى بكل ما هو عار عن الحس ، ويرى أيضاً أنَّ كلا من الانفعالات السفلى والانفعالات النبيلة مرتبطان بالجسم يعتقد عليه ، ولذلك فإنَّ مصدر هذه الانفعالات فى النفس ليس خالداً ، إذ الخالد فى النفس إنما هو الجزء المنطقي العاقل ، ولذلك فيتمتع علينا لكى نخلد أن نثقف نفوسنا ونطهرها بدراسة العلوم فإنَّ فيهذه الوظائف الثلاثة المرتبطة بالنفس تشتمل على طرف منطقي حائل وهو الذى سيخلد أما الطرف الغير المنطقي المرتبط بالجسم فهو الذى سيفنى فى حالة تخلص النفس من الحياة الأرضية

### هو النفس الكلية والنفوس الجزئية :

لفلاساء بدورنا عن مصدر هذه النفوس الجزئية ، فهل صدرت كلها عن نفس واحدة ؛ أم أنها وجدت متكثرة متميزة كما نجدها فى العالم الحسى بتصلة بأجسام مختلفة منذ البداية ؟

يشير أفلاطون هذه المسئلة فى محاوره تيمائوس التى يتكلم فيها عن الصانع وعن تكوين العالم المادى بما فيه من كثافات حية ، وهو فى مناقشته - فيما يتعلق بالنفس يستند إلى ما ذكره فى محاوره السفسطائى عن الأجناس العليا للوجود فيتناول منها اثنتين الذاتية والغيرية

ولما كان العالم يجب أن يكون له نفس لكى يحصل على حركة دائرية مستمرة منتظمة ، لذلك فقد تناول الصانع "الذاتية" كجنس أعلى وهى جوهر غير منقسم وأضاف إليها جوهرها غير منقسم وأضاف إليها جوهر منقسمها هى "الغيرية" وقد تمت هذه الإضافة أو التركيب فى فوهة بركان ، وخرج من هذا المركب ما نسميه بالنفس الكلية أو نفس العالم وذلك بعد إضافة نسب رياضة إلى مزيج الجسمين

يقول أفلاطون في تيمائوس<sup>(١)</sup> إن النفس الكلية على هذه الصورة ستشمل العالم كنه من المركز إلى الأطراف ، ووجودها هو تحقيق لحياة أزلية إلهية كلها حكمة على مدى الزمن ، والزمان في عالمنا هو الصورة المتحركة للأبدية الثابتة التي يتميز بها العالم المثالي ، هذه النفس خيرة لا يطبعمتها ، بل لخيرية الصانع الذي ركب خليطها ، وما يبقى من خليط النفس الكلية الذي تبعت عملية مزجه في فوهة البركان ، يوزعه الصانع على الكواكب والكواكب هذه الآلهة الذين يعنون بعالم الأحياء ، وهم مصدر الحركة الدائرة لعالمنا هذا ولهذا فإن أفلاطون يتحكم من آراء السابقين عليه من الآلهة وعن نسبهم<sup>(٢)</sup> ، هؤلاء الآلهة والكواكب يكلفهم الصانع بإيجاد الصور الثلاث الباقية للأحياء وهي " الطيور والأسماك والحيوانات الأرضية ، ويكشف الصانع لنفوس الأحياء الموزعة على الكواكب من قوانين اتصالها بالأجسام ، وخلاصها منها ثم تنطلق هذه النفوس فتتصل بالأجسام المعينة لها

فأما النفوس التي تعرف كيف تسيطر على الانفعالات الجسمية فستعود مباشرة بعد الموت لتسكن في الكواكب الذي بدأت منه انطلاقها ، وأما النفوس الأخرى فإنها تتحول إلى أجسام نساء أو حيوانات ، ولا تعود إلى حالتها الأولى إلا بعد أن تسيطر على العوااس الخطيرة الجامحة وتخضعها لها

(١) تيمائوس لفرة ١٢٦ .

(٢) تيمائوس لفرة ٤٠ هـ .



## الفصل الرابع

### العالم الحسى

### (تكوين العالم الطبيعى)

#### ١ - محاولات للتفسير الطبيعى قبل تيمائوس :

كان سقراط قد وجه عنايته - كما أشرنا - إلى الإنسان وأعمال الدراسات الطبيعية : ولكننا نجد أفلاطون رغم اتجاهاته المثالية يهتم بالدراسات الطبيعية ويخصص لها فى أواخر حياته محاضرة كاملة ، هى محاضرة تيمائوس التى تدور قمتها حول الفلك والطبيعة وعلم الحياة ، ولكن هذه المحاضرة لم تسكن هى وحدها التى تتضمن مواقف أفلاطون ونظراته إلى الكون ، بل سهقت هذه المحاضرة محاولات عديدة فى هذا الميدان فى محاوراته الأخرى حيث نجد أفلاطون يعرض لمشكلات متفرقة حول الطبيعة وعلومها ، فنراه يطبق منهج القسمة الثنائية فى تصنيفه للعلوم الطبيعية ، ويتناول الظواهر الحيوية بصفة عامة والطب بصفة خاصة ، وفى "فيثيوس" نجد ملتقطات من أقوال هيبوقراط ، وفى "فيليبوس" نجد إشارات كثيرة إلى نظريات الخلاء والملاء التى سبق أن أثارها الطبيعيون المتأخرون ، وفى "السياسى" و"الجمهورية" ، تصادف إشارات إلى القواعد والنظم الطبية ؛ وقد ظهر اهتمام أفلاطون بالطب بصفة خاصة فى مناقشاته مع أطباء صقلية ، وفى بلاط حاكمها ديميس حيث قابل الطبيب المشهور فيليستيون Philistion .

ولم يكن اهتمام أفلاطون قاصرا على الطب وحده ، بل نراه يوجه مزيدا من الاهتمام إلى دراسة الفلك ، وخصوصا بعد زيارته لمدرسة "عين شمس" وإعجابه بنظريات وآراء كهنتها الفلكية ، هذا بالإضافة إلى عنايته بدراسته الكون فى جملته والتعرف على مظاهره الطبيعية ، وفى "جورجياس" يشير إلى أن الكون واحد منتظم الاتجاه كائى أثر من آثار الصنعة والفن المشق وهذه فكرة فيثاغورية .

وفى فيثون وكذلك فى المقالة العاشرة من الجمهورية نجده يقرر معبر النفس حسب وجودها فى عالم طبيعى وانسياقا مع تفسيرات الطبيعيين المعاصرين له . وكان أفلاطون قد قابل إيدوكس Eudoxe العالم الفلكى المشهور وتأثر بأرائه ، ونجد صورة لهذا التأثير فى أسطورة ابروس حينما يرمز إلى فكرة الضرورة فى الوجود الطبيعى ، وكذلك فى "السياسى" حينما يشير إلى العالم ويتصوره معلقا بحبل وقائما على محور ومتحركا حركة مضادة لحركة الدفعة الأولى التى وجهها إليها "الصانع" - وأيضا فكرته من "الصانع" التى ستكون محور حديث تيمائوس والتى تجد إشارة أولية إليها فى السفسطائى،<sup>(١)</sup> حيث يرد على القائلين بأن الطبيعة حاصلة فى ذاتها على علة وجودها، ومن ثمت فإنه لا مدير لها ولا عقل يحل فيها، ويرد أفلاطون على هؤلاء مؤكدا ضرورة القول بصانع إلهى Demiurge حاصل على ذاته على العلم والتأمل، وفى فيليبوس يرد أفلاطون انتقاده لهذه الفئة من الطبيعيين التأخرين من أمثال ديمقريطس وانكساغوراس الذين ينفون عن الكون الصفة الإلهية، ويقولون بأن كل ما يحدث فى الطبيعة إنما هو من أثر الصدفة البحتة وحركات العناصر المادية بدون تدخل العقل أو الصانع الإلهى، بحيث يتم التكوين الطبيعى - فى نظرهم - بدون افتراض وجود منظم نه أو نظام يسير بمقتضاه - ويقرر أفلاطون فى النهاية أن ما يترادى لنا فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة الممتدة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهى ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو "ملك" هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض ، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية ، وهو الصانع المنظم لكل شيء الذى يرتب السنوات والفصول والشهور ، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة ، و إلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية<sup>(٢)</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الموضع أن أفلاطون ذكر فى إحدى محاوراته - وهو بصدد الكلام عن قوانين حركات الكواكب والأفلاك - أنه أخذ من فلكى اسمه Nicetas نيستاس الفكرة القائلة الفكرة القائلة بأن الأرض تدور حول

(١) محاوره السفسطائى لقرن ٢٧٠، ٢٦٥ هـ.

(٢) محاوره فيليبوس ص ٢٦، ٢٠.



انتمس تلك الفكرة التي استعارها أريستاك الساموسي (٢١٠ - ٢٣٠) فيما بعد ونقلها عنه شيشرون ثم وقع عليها كوير نيق في مطلع العصر الحديث<sup>(١)</sup>.  
وهكذا فقد نشأ عند أفلاطون - وقبل أن يكتب محاورة تيمائوس - تخطيط للطبيعة يستند إلى التدبير الإلهي، وكان قيل ذلك قد تكلم من العالم المعقول : عالم الحياة والضياء مصدر الوجود والمادية ، هذا العالم المثال الذي يتربع في قمته الخير بالذات شمس، النجوم، القمر، وإنه فهو في نظره العنصر الإلهي الوحيد ، ومن ثم فإن اعترافه بتدخل التدبير الإلهي في النتيجة بعد تساؤله بأنه عالم المدن لا يخص وحدة بالصفة الإنهية ، بل أن عالم الطبيعة بسلوك أيضا حتى قدر وجوده المادي - في هذه الصلة

### ب - قيمة التكوين في محاورة تيمائوس :

تدور المناقشة في محاورة "تيمائوس" بين سقراط وكريتياس وهوموقراط وتيمائوس الفيثاغوري ، وهذا الأخير هو من الشخصية الرئيسية في المحاورة بعد سقراط ، ويسمى أفلاطون هذه المحاضرة باسمه لأنه سيتناول فيها تفسير العالم الطبيعي على طريقة الفيثاغوريين الرياضية ، وأسلوب العرض فيها ذو طابع أسطوري فبعد أن أشار أفلاطون إلى آرائه الطبيعية متفرقة في محاوراته الأخرى يعود فيرد لوقفه الطبيعي مؤلفا كاملا وضعه على شكل أسطورة ، وذلك لأن "عرض الأسطوري هو وحدة في نظره الذي يناسب موضوعات عالم الطبيعة المحسوسة المنغرة ، بينما يمكن وصف عالم المثل الثابتة والحقائق الإنهية بأسلوب آخر وكما اتجه أفلاطون إلى التوفيق بين هرقليطس وبارمنيدس في ربطه للعالم المحسوس بالعالم المعقول فكذلك نجده في تيمائوس أي أنشاء عروسة لنظريته الطبيعي يوفق بين آراء الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين وأتباع ديمقريطس وآراء الأبناء محاولا بذلك التوفيق بين الضرورة المادية وسلطة العقل ثم بين الواحد والكثرة بين الثبات والحركة

<sup>(١)</sup>راجع ب. م شول Stuhle بذهب أفلاطون ، ص ١٤٤

١- يعرف أفلاطون في هذه المحاوره لقصة تكوين العالم الطبيعي فيبين كيف ولد هذا العالم وكيف تم تنظيمه في حقبة سابقة على الزمان تمكن فيها العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحوك من الفوضى إلى النظم ، ذلك الذى يستمد عناصره من المشاركة في مثال الجمال بالذات (١)

ويستند التفسير الطبيعى للعالم عنده إلى عوامل ثلاثة رئيسية هي الأركان التى يقوم بمقتضاها نظام العالم الطبيعى وهى المادة أو الامتداد والمثل ثم الصانع ، فما هو إذن الدور الذى يلعبه كل عامل على حدة فى تشييد عالم الطبيعة الصانع هو الذى يتدخل فينظم المادة ويتركب منها نسقا طبيعيا جعيلًا يكون نسخة مقلدة عن نموذج أزلى ثابت هو المثل ويختار الشكل الكروى للعالم لأن الدائرة أكمل الأشكال، ويدفع به ليدور حول نفسه فى مكانه ، وإن فالصانع ينظم المادة المضطربة محتذيا المثل (٢) وهذه المادة الأزلية هي خليط من المادة والمكان ، وليست هي الهيولا الأرسطية بل هي نوع من (القابل) Receptacle الذى يكزن على استعداد لقبول أى حركة وأى شكل عن الأشكال ، ومن ثم فوذه المادة لا يمكن لها بذاتها أن تتشكل وأن تتحد فيها الأنواع والصور المختلفة ، فهي تشبه كتلة الذهب التى يصنع منها الصانع أشكالا متعددة من الحلى ، وهي أيضا كاشع الرخو (٣) الذى يقبل كل صورة وكل ختم ، وهى كذلك كالطينة التى يستخدمها المثال فى صنع تماثيله وكالإناء عديم الرائحة الذى يستخدمه صانع المطور فى تركيب عطوره (٤)

وهذه المادة الرخوة تتشكل بحسب ما ينطبع عليها من صور تحاكي المثل الأزلية الثابتة ، فوجود الأشياء المادية إذن يتم من طريق محاكاتها للنماذج المتحركة الأزلية ، وتحدث تلك العملية- أى احتذاء الصانع للمثل ، بطريقة رائمة لا يمكن

(١) توماس ص ٤٨٠٣٠

(٢) توماس ص ٤٩٠٤٨٠٣٠ ، ٢٩٠٢٨٠٢٧

(٣) (م.س.) ص ٥٠ ج

(٤) (م.س.) ص ٥٠

وصفها أو التعبير عنها ، وهذه المادة الأولية الرخوة - وهي ما نسميه بالقابل -  
يسمى أفلاطون "الأم" أما الأب فهو "النموذج" وهما تصدر الطبيعة وتكون  
كمثل الطفل المولود أو الرضيع كما يسميها بعض الإسلاميين<sup>(١)</sup>

وإذن فهذه الأم - التي هي مصدر الموليد المحسوسة ليست الخراب أو  
الهواء أو النار أو الماء وليست هي ما تتركب منه الأجسام أو تتحلل إليه ، بل هي  
نوع من الوجود الذي تشوبه الغوضى إذ لا شكل له ، وهي أيضا خليط مضطرب  
على استعداد لقبول أى صورة أو هي المكان الذى يتسع لكل ما يولد<sup>(٢)</sup> ولا يمكن  
أن تكون هذه المادة الأولية موضوعا لأى إدراك أو أى استدلال حقيقى كما لا يمكن  
تبرير وجودها إلا بصعوبة ، أما كيف تشارك فى العقل فذلك أمر محير يصعب  
التعرف عليه وعلى هذا فربما كان من المناسب أن نعتبرها نوعا من رؤى الأحلام  
مادامت لا تشغل حيزا محددا ثابتا يسمح لنا بتعيين مكانها فى الوجود أى  
باعتبارها موجودة بالفعل ، وإذا كانت المادة الرخوة على هذا الحال أى كونها  
كالأحلام التى تستولى علينا أثناء النوم فإنها ستكون بذلك عائقا يمنعنا من التمييز  
وبين الواقع الذى يبدو لنا فى حال اليقظة ، والذى يكون موضوع إدراك صحيح أو  
استدلال حقيقى والحقيقة أن الصورة أو الصبح المتغير لأى موجود لا يمكن أن يشارك  
فى الوجود إلا إذا كان ثبت شىء آخر يظهر فيه ويكون قابلا له ؛ هذا من ناحية ؛  
ومن ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن هذه المادة الأولية لا تشغل حيزا محددا  
ثابتا فى الوجود ، إلا أنها تشغل مكانا عنى أى حال لأنها امتداد ما ويعنى الامتداد  
يتضمن الإشارة إلى المكان ، وإذن لابد للصورة المغفورة من مكان أو قابل تظهر فيه  
وهذا المكان يبدو كشرط ضرورى لإدراك المحسوسات ، أو بمثابة الستار الذى تظهر  
على سطحه صور الحقائق المنعكسة على المرآة<sup>(٣)</sup>

(١) راجع مؤلفنا "أصول الفلحة الإشراقية"

(٢) تيموس ٥٢ ب .

(٣) راجع "روى" نظرية المثل عند أفلاطون " ص ١٢٦

وإذا ن هذا العالم الطبيعي كان فى حالة اضطراب وفوضى Chaos أى فى حالة عياء بدون نظام أو عقل أو قانون، وهذا أمر طبيعى بالنسبة لأى شىء، ينبى عنه التدبير الإلهى

هذا العالم هو "العماة" وهو "القابل" وهو "الكان" وهو اللامحدود وهو الكثرة الخاصة وعدم الثبات، والحركة المستمرة، وهذه هى الحالة الأولية المبصرة التى كان عليها الوجود الطبيعى قبل أن يتدخل الصانع فينتظمه محتذيا المثل ومستعينا بالصور والأعداد، ولكن كيف تم تركيب انماط الطبيعى باحتذاء المثل؟ إن إغلاطون يرفض الفكرة القائلة بأن عالم الطبيعة يحاكي أنواعا جزئية أو مثالا مفردة معينة من بين عالم المثل، بل هو يرى أن المحاكاة أو المشاركة تتم بين الطبيعة فى مجموعها وبين عالم المثل كوحدة متكاملة يسميها "انحى بالذات" وهو الأنموذج العقول للعالم الحى فى جملته فكما أن العالم المحسوس يشتمل على أنواع الموجودات الحسية، فكذلك العالم العقول يشتمل على جميع نماذج المحسوسات

٢- أما الصانع ودوره فى محاوره - تيمائوس فإنه يرمز إلى ما تتضمنه انفل من فاعلية عليه وأثر تنظيمى، إذ هى مصدر النظام الذى يسميه الصانع على المادة المضطربة ويتخذ هذا التنظيم الطابع الرياضى الذى نلخص فيه التأثير الوضع للمدرسة الفيثاغورية، فعندما بدأ الصانع فى تركيب جسم العالم أخذ نارا ليجعله مرثيا وترابا ليجعله ملموسا، ووضع الماء والهواء فى الوسط وبين هذا انخبط ثم تكوين العالم مع إضافة صور هندسية للامتداد، ولكن هذه العناصر التى سبق أن تكلم عنها أنباذوقليس قبل أفلاطون، ليست هى الحالة الأولية للعادة، إذ أن هذه العناصر يمكن تحويل بعضها إلى البعض الآخر، فإله إذا تكاثف صار ترابا وإذا تخلص صار هواء والهواء إذا اشتعل صار نارا، والنار يمكن أن تعود فصبح هواء، والهواء كذلك يمكن أن يصبح ماء وهكذا، فليست العناصر إذن مبادئ الأشياء ولكنها أقصى ما يمكن أن يصل إليه تنظيم المادة الخروطة بحركاتها الاتفاقية قبل أن يتدخل الصانع لتنظيمها، وقد التحدث نرات هذه العناصر حسب تشابهها فى الشكل: الغرب مؤلف من نرات مربعة الشكل وهذا يفسر ثباته واستقراره، والنار

مؤلفة من ذرات هرمية للشكل كـرأس السهم وأما الهواء فذراته مثمثة الشكل ، والماء ذراته ذات عشرين وجها

وهذا الانتظام الأولي للعناصر يسمح للصانع بأن يركب الأحجام الهندسية بحسب الأشكال الخمسة المعروفة عند الأفلاطونيين الشكل الهرمي <sup>(١)</sup> ذو الأربعة أوجه والشكل الثماني الأوجه <sup>(٢)</sup> والشكل ذو العشرين <sup>(٣)</sup> وجها ثم المكعب <sup>(٤)</sup> ، أما الشكل الخامس - وهو ذو الاثنا عشر <sup>(٥)</sup> وجها - فإن أفلاطون يصرح بأن الصانع يستبقى هذا الشكل لكي يتم به طلاء الكون

وإذن فالصانع يتدورل المادة الخروية بانتظيم بعد أن تكون قد تعدلت من تلقاء نفسها على هيئة عناصر ، بمعنى هذا أن العناصر تؤلف ما يشبه العلة الضرورية التي يربطها الصانع بالعلل الإلهية وعلى هذا فإننا نرى العلة الإلهية وقد ربطت بالعلة الإلهية ، ونعني بالعلة الضرورية أنها الشرط الضروري الذي تنصر إليه افادة تلقائيا ، ويكون شرطا لوجود العالَم المادى

### ٣ - النفس الكلية والنفوس الجزئية

يرى أفلاطون أن العالم الطبيعي يجب أن يحصل على حركة دائرية منتظمة متصلة وأن يشارك في الجمال الإلهي ، ولهذا جعل الصانع للعالم نفسا كلية وقد ركب هذه النفس من أنجوهـر الإلهي البسيط المسمى بـجوهـر "الذاتية" والجوهـر المسمى بجوهـر الغيرية <sup>(١)</sup> ، إذ مزج الجوهـرين في فوهة بركان ثم أضاف إلى هذا المزيج جزءا آخر من الجوهـرين السابقين ، ثم جزأ المزيج بحسب نسبتيين رياضيتين : الأولى ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ أما النسبة الثانية فهي المتوالية ١ ، ٣ ، ٩ ، ٢٧ ثم وحد بين هاتين النسبتين لكي يحصل على النسب الرياضية التي يتألف منها السلم الموسيقي ، أو بمعنى آخر لكي يحصل على المبادئ الرياضية للنغم ، وكان الفيثاغوريون قد فسروا انوجود بأنه عدد ونغم ، والنغم هو بمثابة الصورة للوجود الطبيعي ، ومن الواضح إذن أننا نجد هناك تأثيرا فيثاغوريا أو استمرارا لتفسير الفيثاغورى للوجود الطبيعي

(١) tétramétrique (٢) Octaèdre (٣) Icosèdre (٤) Cube (٥) Dodécaèdre

(٦) يلاحظ أن هذين الجوهـرين يرجعان إلى الأجناس العليا وقد أشار إليها الأفلاطون في محاوره المفسحالي .

يستمر الصانع فى تشكيل هذا المزاج بحسب هذه النسب حتى يصل إلى إتمام صنع النفس الكلية ، فتكون حاصلة على صور حركات العالم السماوى والعالم الأرضى وخصائص كل منهما ، ثم يضع هذه النفس وسط السماء لكى تكون حالة فى جميع أنحاءها وتكون كدائرة تحتضن السماء فى داخلها وتحرك حركة دائرة حول نفسها بحيث تحيا حياة أزلية كلها حكمة طوال الزمان

٤- أما الأجسام السماوية كالنواكب والشمس والقمر ، فإن الصانع بعد أن ركبها من النار وجعلها مستديرة الشكل مشتملة بطبيعتها ، ووضعها فى الأفلاك المعدة لها ، جعل لكل منها نفسا تحركها ، وصنع هذه النفوس السماوية الجزئية مما تخلف من المزاج الذى صنعت منه النفس الكلية

ويرجع فها من الزمان إلى حركات هذه النواكب بعد أن تتصل بها النفوس المعدة لها ؛ فهى إذن مصدر تنظيم المواقيت إلى سنوات وفصول وشهور وأيام ولهذا فإن أفلاطون يذكر أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس عند إتمام صنعه بمعرفة الصانع ، وهذا الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول

د- وقد رأى الصانع وهو يحتذى فى صنعه النموذج المعقول ، أنه لكى يصبح التشابه كاملا بين هذا العالم المحسوس ونموذجه المعقول رأى أن يصنع صورا أربعة للأحياء وهى الآلهة والطيور والأسماك والحيوانات الأرضية ، أما الآلهة فقد تم له صنعها إذ هم النواكب السماوية الذين يتحركون حركة دائرية دائمة ، وقد أرجع أفلاطون آلهة الميثولوجيا اليونانية إلى هذه الموجودات السماوية المصنوعة أى النواكب ، ولهذا نرى رجال الأكاديمية يطلقون على هذه النواكب أسماء آلهة الأولمب ، والواقع أن أفلاطون قد قصد بذلك ، التهكم والسخرية اللاذعة من أقوال الشعراء الذين يبالغون فى سرد أنساب آلهة الأساطير ، فأشار متهمهما إلى أنه من المستحيل عليه أن يفرض طلب انتساب هؤلاء الآلهة إلى أصل إلهى ، وذلك على الرغم مما يحيط بنسبهم هذا من شك كبير ١١ فنادوا بزمون أن هذا هو تاريخ عائلاتهم فإننا نضعهم حسب ما يقولون فى موضعهم الإلهى ١٢

ولما تم للمصانع اتمام صنع هؤلاء الآلهة اتجه إلى صنع أنواع الأحياء الثلاثة الباقية ، وقد ارتأى أنه إذا ضغمها بنفسه فإنها ستكون مساوية للآلهة في تكوينها ، فوزع ما تخلف أخيراً من مزاج النفس الكلية على نفوس الكواكب وكلّفها بصنع الأحياء المائتة وكشف لها عن القوانين المنظمة لعلاقات النفس بالجسم ، فهذه النفوس الجزئية ستحل في أبدان معدة لها : و إذا تمكنت بعض النفوس الجزئية من التحكم في انفعالات أبدانها فإنها ستعود بعد الموت لتستقر في الكواكب الذي هيبت منه . أما النفوس الأخرى التي سوف تعجز عن مقاومة رغبات أبدانها فإنها ستحل في أبدان نساء وحيوانات ولن تعود إلى مستقرها الأصلي إلا بعد أن تنجح في التغلب على أحاسيس أبدانها المضطربة الجامحة . أما الأجسام التي ستحل فيها النفوس فإن الآلهة أى الكواكب قد ركبتهن من العناصر الأربعة بنسب مختلفة لكي يتم صنع العظام واللحم ، فتكون بمثابة ملجأ تأوى إليه النفوس وتدبره ، وقد وضع الآلهة النفس الخالدة وبها دائرة جوهر " التمايز " وناثرة جوهر " الذاتية " وضعوها في رأس الإنسان أي في عضو كروي الشكل تقريباً مثل شكل الكون ، وقد أضف الآلهة نفساً مائتة إلى هذه النفس الخالدة ، وهذه النفس المائتة هي مصدر سائر الانفعالات والإحساسات والذائد والآلام وتشتمل على جزئين نفس شخصية وأخرى شهوانية ، ومقر هذه النفس المائتة في النخاع الشوكي وهو عضو متصل بالذراع ، والنفس الغضبية تشغل من هذا النخاع الجزء الواقع بين العنق والحجاب الحاجز ، ووظيفتها معاونة العقل على التحكم في الانفعالات ، أما القلب وهو العضو الذي تلتقي عنده الشرايين والأوردة - وهو بهذا مصدر للدم المنتشر في الجسم - فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية ، فإذا ما صرت إلية الإشارة من العقل عن طريق النفس الغضبية فإن حرارته تشتد حينئذ تشد حدة الانفعالات ، أما الرئتان وهما ذات تكوين أسفنجي فتقومان بوظيفة التلطيف والتهدئة للقلب

أما النفس الشهوانية فموضعها في الجزء الأسفل من جذع الإنسان حيث القوى المبهمة وذلك لكي تكون في مكان بعيد عن مكان الوظائف العقلية فتتنشط هذه الأخيرة في هدوء ، وتدرك النفس الشهوانية كل أفكار العقل عن طريق الكبد ، وهو محطة اتصال للمخ والمرآة التي تنعكس عليها أفكار النفس الخالدة ، وتكبد هو

مصدر الرؤى والأحلام أثناء النوم ، أما الطحال فهي الأسفنجية التي تسمح هذه المرأة وتزيل ما انعكس عليها من صور .

هذه هي مجمل آراء أفلاطون حول النفس والجسم نجد فيها آراء طبية وعلمية وفلكية تداولها علماء عصره وأطبازه ويختتم أفلاطون هذه المحاور العلمية بالإشارة إلى أنه لا يمكن استمرار حفظ توازن النفس إلا بممارسة الموسيقى والاستماع إليها كما يشير إلى أن فنظيم النصاب للنفس والجسم هو صورة مصغرة للنظام الكوني الكبير ، وأن النفس إذا ما سيطرت على جسدها فإنها تخلد بالقدر الذي تسمح لها به طبيعتها الإنسانية ، أما الحيوانات والنبات فإنها وقد حصلت على نفوس دنيا أي شبيهة بالشهوانية - تتجه إلى الأرض وتندثر فيها نفوسنا إلى السماء كما أوضحنا .

هذا هو تفصيل تكوين العالم الطبيعي عند أفلاطون أشار إليه في محاورات سابقة ، ثم أتم ضياحة النهاية لقصة التكوين في محاورته تيمائوس التي كان لها تأثير كبير في العصور القديمة والوسطى وفي مطلع العصر الحديث حيث تأثر بها جاليليو وظهر من علماء عصر النهضة



## العالم المعقول

### ( تطور نظرية المثل خلال المحاولات )

تكلّمنا فيما سبق عن تكوين العالم الطبيعي في مذهب أفلاطون وأشرنا إلى الارتباط الأساسي بين عالم المحسوسات وعالم العقولات ، فيبقى إذن أن نوضح جوانب هذا العالم ومكوناته ، وقد تبين لنا أنه يتألف من وحدات معقولة هي المثل. فكيف إذن توصل أفلاطون إلى تخطيط عالم المثل ؟ أو بمعنى آخر تسنى لأفلاطون وضع نظريته في المثل ؟

يمطينا أرسطو في كتاب الميتافيزيقا<sup>(١)</sup> صورة مختصرة لأصول نظرية المثل عند أفلاطون ، حيث يقول إن سقراط كان في شبهه صديقاً لأفلاطون وكان هذا الأخير تلميذاً لهيرقليطس ، ولذلك فقد عرف عن طريقه "مذهب هرقليطس" القائل بالتغير المستمر ، فالأشياء المحسوسة إذن في تغير دائم ولذلك لا يمكن أن تكون موضوعاً للعالم أو أساساً للحد ومن ناحية أخرى كان سقراط يبحث عن الكلي في الأمور الأخلاقية وكان أول من وضع التعريف المنطقي

وقد ظل أفلاطون وفيما لتعاليم أستاذه سقراط — كما يقول أرسطو ولكنه بالفيثاغوريين — ولذلك فقد نقل هذا الكلي الأخلاق وجعله موجوداً ذا حقيقة متعالية في عالم فوق المحسوسات ، وإن المعانى الكنهية التي كانت في المحسوس عند سقراط ، نجد أنها تفارق الله <sup>(٢)</sup> وتتخذ اسماً خاصاً هو " المثل " <sup>(٣)</sup> ولما كانت هذه المثل متعالية في ضبائنها مستقلة عن طبائع الموجودات الحسية وكانت مع هذا الأصول النموذجية لهذه الموجودات الأخيرة ، لذلك فيجب أن نقرر نوعاً من العلاقة والارتباط بين المحسوس ونموذجه المعقول : وقد أبدع أفلاطون القول "بالمشاركة" <sup>(٤)</sup> مشاركة أممحسوس في أصله أو في مثاله المعقول — هذه مشاركة هي نوع من الربط

(١) مقالة ١ فصل ٦.

(٢) Idea , Eléas

(٣) Participation Matesix

بين عالم الظواهر المتغيرة وعالم الحقيقة الثابتة أو هي بمعنى آخر ربط الكثرة بالوحدة ، وقد بذل أفلاطون مجهودا كبيرا لكي يحل هذه إشكالة وهي علاقة الكثرة بالوحدة في الوجود ، وسنرى أن مواقف التي يتخذها في هذا الصدد خلال محاوراته تحدد معالم المذهب وتبين مراحل تطوره ، ويجب أن نشير أيضا من ناحية أخرى إلى أن نظرية المشاركة ستصبح موضع الاهتمام المتواصل لأفلاطون خلال المحاولات ، حيث يتعرض لصعوباتها ويحاول الرد عليها ، وسنجد أنه يبقى أن هذه المشاركة هي المحاكاة التمثيلية<sup>(١)</sup> على رأى الفيدوغوريين وليست هذه المشاركة أيضا ذات مدلول مادي إذ لا يعقل أن يشارك محسوس في معلول مشاركة مادية مع اختلاف طبيعة كل منهما

والواقع أن نظرية: المثل " لم تتخذ صورة نهائيا في أى محاضرة في محاورات أفلاطون ، بل نجدها تتعدل تدريجيا خلال هذه المحاورات ، وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة إليها ، ومحاولة أفلاطون تثبت دعائم النظرية في مواجهة المعارضين ، ولهذا فإن الدراسة الصحيحة لهذه النظرية يجب أن تقوم على أساس تطوري ، تتناول النظرية منذ وضعها كفرض أولى في محاضرة أقراتيلوس ، ثم تبين كيف تحددت معالمها في فيدون والجمهورية - على التوالي - وكيف تأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات العنيفة في بارمنيدس حيث نشهد بداية التحول الذي ستتضح معالمه في فيليبوس ويكون أساسا صالحا للدلالة على صحة ما ينسب من آراء ضمنية كما سنرى في الفصل القادم

## ١ - نظرية المثل في محاضرة أقراتيلوس :

يلاحظ أن أول إشارة إلى هذه النظرية كان في محاضرة أقراتيلوس ذلك أن سقراط يصرح بأن الأشياء لها حقيقة ثابتة ، وأنها لا يجب أن تسلم بأن هذه الأشياء التي نحس بها أو نعاينها في الوجود الخارجي لا تستند في وجودها إلى ما نحصل عليه منها من صور تجارينا الحسية فقط ، أو من الأساء التي نطلقها عليها أي أنه يريد أن يقول أن معرفتنا للمحسوسات ليست معرفة - شخصية نسبية كما يقول

(١) Imitation of numbers Mimesis

بروثاغوراس مثلاً ، إذ أننا لا يمكن أن نحصل إلى معرفة تامة إذا كانت موضوعاتنا حسية متغيرة وتختلف باختلاف الشخص العارف لها ، فيجب إذن - لكي نصل إلى العلم - أن نفترض أن موضوعات المعرفة تستند إلى حقائق ثابتة ، فيجب على هذا النحو "خير بالذات و"جمال بالذات و" حق بالذات" أي توجد حقائق لا تخضع للتغيير أو التحول ، ولا تصدر عن الأشياء الأخرى ، هذه الحقائق هي دعائم معرفتنا<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على هذه المحاولة الأولية في عرض النظرية وفي إثبات المثل أنها محاولة تقوم على المنهج الفرضي ، فلكي نصل إلى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولاً - ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها ، ومن ثم فإننا سنتجه إلى افتراض وجود حقائق في ذاتها هي أصول للموجودات الحسية المتغيرة ، وبحلول أفلاطون فيما يلي من المحاورات إثبات هذا الفرض والبرهنة عليه

٣ - محاورات فيثاغوراس :

يذكر لنا سقراط في هذه المحاورات كيف أنه بعد أن حاول تفسير الظواهر بالعلل المادية شعر في بادئ الأمر بما يشبه الاقتناع بهذه المواقف ، ولكنه ترك هذا التفسير المادي واتجه إلى تفسير أنكسافوراس ورأيه في "العلل" ثم انتقل من رأي أنكسافوراس إلى القول بالمثل والتدليل على أنها حقائق الأشياء

يقول سقراط<sup>(٢)</sup> عندما كنت شاباً يافعاً كنت مولعاً أشد بالولع بهذا النوع من المعرفة البذي يطلق عليه اسم البحث في الطبيعة " فقد وجدت فيه روعة لا تضاهي ، فيواسطته يمكن من ذلك علل كل شيء ، تلك العلل التي تأتي الأشياء بسببها إلى الوجود ثم تختفي - تمر في الوجود ، ولكنه حدث في مرات عديدة أني برمت بمثل هذه الأبحاث فهي تشير إلى أن الحيوانات مخلوقة من خنيط من الحمار والبارد ، وأن الدم والهواء والنار هي مصدر فكرتنا : وأن الخ هو مصدر الإحساسات المختلفة ، وأما المعرفة فهي ترجع إلى الذاكرة وإلى ما يصدر عنها نن

(١) أفلاطون ص ١٣٩ - ٤٤٠ أي إلى نهاية المحاورات .

(٢) فيثاغوراس ص ٩٦ وما بعدها .

أحكم - وقد انتهيت إلى رأى بهذا الصدد وهو أنه قد ظهر عجزى ومدم استظمى الاستمرار فى مثل هذا البحث "

ويستطرد أفلاطون فى الكلام على لسن سقراط قائلا ، ولكنه حدث ذات يوم أن سمعت قارئا يقرأ فى كتاب قيل أنه أنكساغوراس وكانت فيه هذه العبارة المثل هو الذى نظم الأشياء وهو علة كل شيء " وقد كان القول بعلة كهذه مصدر فرح لى " ويستمر سقراط فى كلامه عن مبدأ أنكساغوراس وقوله بالعقل كملة ، ويقول إنه قد تراءى له أن الفعل على هذا النحو يمكن أن يكون علة كلية ومنظما يحقق النظام الكلى ويكون علة ظهور الأشياء فى الوجود واختلافاتها ، ويقول سقراط بهذا الصدد " إن هذه التأملات قد بعثت فى نفسى الراحة والطمانينة. إذ خيل إلى أننى اكتشفت الرجل الذى يعلمنى العلة المعقولة " ولكنه - أى سقراط - لم يدب أن يشعر بالخيبة حينما تابع القارئ قراءته لكتاب أنكساغوراس ، إذ وجد المؤلف يترك العقل جانباً ولا يوجد إليه العناية الكافية ، فلا يستغله فى تفسير ظهور الأشياء واختلافاتها ، بل يعمد إلى تفسيرها بالهواء والأثير والماء وتفسيرات أخرى من نفس النوع ، وغاية فى الشطط ، الأمر الذى دعاه - أى سقراط - إلى انتقاد أنكساغوراس قائلا إن إطلاق لفظ العلة على أشياء كهذه أمر بعيد عن الصواب ، وعلى العكس من ذلك فإن العلة الحقيقية غير مرتبة ولا منقسمة. إذ هو ذات طبيعة روحية ولها ذاتيتها وطبيعتها الخاصة وهى صور أو مثل يربط بينها الخير ويحفظ وجودها <sup>(١)</sup> فالمثل إذن هى العلة الحقيقية وهى الأصول الأولى للأشياء ، يقول سقراط : " إنه قد بدأ لى منذ هذه اللحظة أنه من اللازم أن ألجأ إلى " المثل " وأن أحاول تفسير حقائق الأشياء بها <sup>(٢)</sup>

وإذن فوجود انمحسوبات يتأكد عن طريق مشاركتها فى حقائق معقولة أى المثل <sup>(٣)</sup> فإنه بمشاركة الأشياء الجميلة لى مثال " الجمال " تصبح الأشياء جميلة وبمشاركة الأشياء الكبيرة فى مثال الكبير " تصبح الأشياء كبيرة ، وبمشاركة

(١) (م.س) لفر ١٩٩ د.

(٢) (م.س) لفر ٩٩ ج .

(٣) (م.س) ص ١٠٢

الاثنين فى "الاثنيانية" تصحح الاثنان عدداً مؤلفاً من وحدتين ، وبمشاركة الواحد فى "الوحدة" يصبح هذا الواحد غير متكرر .

وعلى هذا فليست هناك أى طريقة لإيجاد أى شيء إلا بأن يشارك هذا الشيء فى ماهيته المعقولة أى فى مثاله ، انشاركة إذن هى الأسلوب الوحيد الذى يربط بين عالم المحسوسات وعالم العقولات أى المثل ، ولكن هذه المشاركة ستكون من أهم صعوبات المذهب التى تترجم عنها أزمة محاوراة بارمينيدس إذ كيف يتسنى لنا ربط المحسوس بالمعقول وكل منهما له طبيعة مغايرة للآخر ، ولا يمكننا أن نفسر المشاركة مادياً لاختلاف الطبيعتين ، رهى أيضاً لا يقصد بها المحاكاة ، وإذن فسيظل الانفصال مطلقاً وتالياً<sup>(١)</sup> بين المحسوس ومثاله

### ٣ - محاوراة الجمهوريّة :

نجد أن تناوّل أفلاطون لنظرية المثل فى الجمهوريّة قد نشج بعض الشيء عن المحاولات الأولى ، وتحددت معالم النظرية بعد العرض البدئى فى أقراطيلوس ، ثم التصور الذى لاحظناه فى فيدون والذى انتهى بنا إلى افتراض وجود علل ثبته للظواهر الحسية هى مكونات العالم العقلى أى المثل ، وفى الجمهوريّة يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة فيقول إن هناك مثلاً لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسماً واحداً<sup>(٢)</sup> وعلى قمة هذه المثل يوجد الخير بالذات الذى لا يمكن أن يدرك إلا بالحدس<sup>(٣)</sup> فلا يقبل التعريف المنطقى وعلى ذلك فالجدول يقف عند حدود العالم المعقول ما دام الخير لا يخضع لأى فحص منطقي فهل شمس العالم المعقول<sup>(٤)</sup> وأساس الموجودات ، تصل إليه النفس فى رحلتها الصاعدة ، وتستمد منه الموجودات خيريّتها ، ونلاحظ أن تشبيه الخير بالشمس سيكون له صدى كبير فى الأفلاطونية المحدثة وعند فلاسفة الإشراق من المسلمين فيما بعد

(١) Kōrista

(٢) we suppose an idea to exist when we give the same name to many separte things Rep. ٨٥٨ A

(٣) الكتاب السادس ٥٠٧، ٥٠٩ ب

(٤) (م. م.) الكتاب السادس ٥٠٧ ج - ٥٠٩ ج .

### ٣ - محاوره بارمنيدس :

تعتبر هذه المحاوره أكثر محذورات أفلاطون تعقيدا وهى مشوية بالطابع الجدلى الإيلى كما تجده عند بارمنيدس ، وزينون وتنصن جملة من الاعتراضات الإيلية على نظرية المثل كما هى معروضة فى فيدون والجمهوريه . ويلاحظ أن هذه الانتقادات ترجع إلى نظرية أفلاطون فى المشاركة فحسب ، نك أن الإيليين يقولون كأفلاطون وجود حقائق معقولة ثابتة بينما نجد زينون ينفى الكثرة ويثبت الوحدة المطلقة نجد أن أفلاطون مع إثباته لهذه الوحدة يحاول فى نفس الوقت أن يجد علاقة بين الوحدة والكثرة ، وهذا هو الموضوع الرئيسى لمحاوره بارمنيدس

وإذن فبارمنيدس تصريخ للأزمة التى عاها فكر أفلاطون بصد نظرية المشاركة ، وتدور مناقشتها حول صعوبات هذه النظرية كما يعرضها أفلاطون فى فيدون والجمهوريه ، وسنجد محاولات لحل هذه الصعوبات فى محاوره السفمطائى تتألف هذه المحاوره من جزئين متمايزين كل التمايز، لفى الجزء الأول منها يحشد أفلاطون الانتقادات الموجهة إلى النظرية ، ويناقش صعوبات المشاركة التى انتهى إليها سقراط ، ثم يبين أن العالم المحسوس سيكون فى انفصال تام عن العالم المعقول إذا لم نصل إلى حل لهذه الصعوبات وأما الجزء الثانى من المحاوره فهو مجموعة تعريفات جدلية وصورية خالصة ذات طابع تعليمى ، يبدو لأول وهلة أنه منقطع الصلة بالجزء الأول من المحاوره ، ولكنه فى الواقع اعتراض خطير على نظرية المثل واستمرار للاعتراضات الموجهة إليها فى الجزء الأول من المحاوره

### ١ - الجزء الأول من المحاوره :

يلاحظ أن جميع المتحدثين فى المحاوره مسلمون ميدنيا بوجود المثل ولا يعترضون على ضرورة مشاركة المحسوس فى المعقول ، ولكنهم يعجزون عن إدراك الكيفية التى تتم بها هذه المشاركة ويذكرون الصعوبات التى تنشأ عن ذلك ، وتنحصر هذه الصعوبات فى خمس رئيسية

**الصعوبة الأولى** يقرر سقراط ذون اعتراض أن الأشياء المحسوسة التى تشارك فى المثل هى فى نفس الوقت متشابهة وغير متشابهة فيما بينها ، وهى واحدة وكثيرة ، فسقراط كثير لأنه يمكن التمييز فيه بين جهات مختلفة كالنهار

واليمين والأنام والخلف والأعلى والأسفل ، وهو أيضا مؤلف من أعضاء مختلفة بينما نجد من ناحية أخرى أنه شخص واحد يتبطن بطابع خاص وفردية معينة ؛ ويمكن الإشارة إليه سبعة أشخاص آخرين ، فإذا سلطنا بأن سقراط واحد وكثير في نفس الوقت فيجب أن نقرر أيضا أن " الوحدة بالذات " (١) ، تشارك في " الكثرة بالذات " ، وأن هذه كلها تشارك في الإنسان بالذات ، وأنه مادامت المحسوسات متشابهة وغير متشابهة في نفس الوقت فيجب أن يشارك " التشابه بالذات " في الاختلاف بالذات ويشارك هذان المثالان في مثل الإنسان أو في " الإنسان بالذات " أو في مثال لمحسوس آخر . ويتساءل سقراط أيضا - انسياقا مع هذا الاتجاه - عما إذا كنز من امكن القول بأن " الكون بالذات " يشارك في " الحركة بالذات " ؟ هذه هي الصعوبة الأولى التي أدركها سقراط وهي تدور حول استحالة المشاركة بين المثل نفسها أى تداخلها (٢) فيما بينها ، فما دمننا نقرر أن عالم المثل هو المقبول للعالم المحسوس وأنه يجب أن يشتمل على تناذج لكل ما في هذا الأخير من موجودات وإضافات فيجب إذن أن توجد فيه صور للارتباطات أو للعلاقات الموجودة بالفعل بين المحسوسات ، أو تلك العلاقات الموجودة بين حالات المحسوس الواحد نفسه فإذا كان المحسوس واحدا وكثيرا في نفس الوقت: وكانت الوحدة وانكثرة مظهرين لشيء واحد - وجب إذن أن نجد في العالم المعقول ارتباطا، أى علاقة مشاركة بين مثال الوحدة ومثال الكثرة حتى يمكن تفسير ارتباطهما في موجودات العالم المحسوس (٣).

هذا هو بضمون الاعتراض الذى يقف أمامه سقراط حاشرا لا يستطيع أن يتقدم خطوة واحدة في سبيل الحل . وستكرر المحاولة في السفسطائي مرة أخرى حيث يحاول سقراط أن يلخبط هذه الصعوبة بتقديم صياغة جديدة للنظرية.

**الصعوبة الثانية :** يوافق بارمنيدس سقراط على أن هناك مثلا مفارقة تماما عن كل ما هو محسوس ، وهي الحق والخير والجمال ، وتكن بارمنيدس يعود

(١) الموجود بالذات (essie antes an)

(٢) Communication of ideas - راجع القسم الخاص بمحاورة السفسطائي (م. ب).

(٣) بارمنيدس نظرية ١٢٩

فيتساءل عما إذا كانت توجد حقاً مثل الأشياء محسوسة مركبة كمثال الإنسان؟ وهل توجد أيضاً مثل للأشياء الحقيرة كالوحل والأظافر والشعر؟ ولكن سقراط يتعرب من الرد المباشر ويكرر تأكيدده الذى سبق أن ذكره فى فيدون بأنه توجد مثل للأشياء العالية الشريفة وحدها ، ولكن بارمنيدس يرد عليه قائلاً

”حينما تتقدم بك السن يا سقراط وتستوى عليك الفلسفة سيختفى هذا التردد ستقرر أن لكل من الأشياء فى العالم المحسوس مثلاً فى العالم المعقول“<sup>(١)</sup>

**الصعوبة الثالثة:** هذه الأشياء التى تشارك فى المثل ، هل تشارك فى المثل كلها أو فى جزء منها ، أو بمعنى آخر هل المحسوس يشارك فى مثاله كله أو فى جزء من هذا المثل ؟ فإذا كانت الأشياء فى المثل - وهو مقارن لها - فيصبح منكثراً بسبب مشاركة الكثرة فيه

ويقدم سقراط حلاً لهذه الصعوبة فيشبه المثل بضوء الصباح الذى يشرق على الأشياء كلها دون أن يتكثر أو يبطل أن يكون ضوءاً واحداً فالمثل فى نظره مثل الضياء الذى تشارك فيه المحسوسات التى ينطبق عليها، كما تنعم الموجودات بضوء الصباح الذى يشرق عليها جميعاً<sup>(٢)</sup>؛ ولكن هذا التشبيه لا يعجب بارمنيدس ويعود الأزمة إلى ما كانت عليه

**الصعوبة الرابعة** إذا نظرنا إلى المشاركة واعتبرناها مجرد مشابهة بين المحسوس ومثاله ، فستكون المثل إذن نماذج ، والأشياء المحسوسة نسخاً لها ، ولكن إذا كانت هذه النسخ مشابهة للنموذج فيجب أن يوجد مثال آخر لتشارك فيه النماذج والأشياء المحسوسة ، ويكون هذا المثال النموذج المشترك لها ، وأيضاً يجب وجود مثال ثالث رابع إلى ما لا نهاية<sup>(٣)</sup> وهذا هو احتراض ”الرجل الثالث“<sup>(٤)</sup> الذى سيشير إليه أرسطو فيما بعد

(١) (م.س) فقرة ١٣٠ ج

(٢) (م.س) ١٢١، ١٢٢ .

(٣) (م.س) فقرة ١٣٢ د - regressus ad infinitum

(٤) Tritos Anthropos



الصعوبة الخامسة : هذه المثل انتى وصفناها لن تكون مجال موضوعات للمعرفة ، فهى ليست نفوسنا لأنها موجودات فى ذاتها ، و إذا كانت بعض المثل تتضمن علاقات مشتركة فيها بينها ويتحقق ذلك فى تضائيف ماهياتها فلا يستلزم ذلك أن تحتس الأفكار الموجودة لدينا عنها نفس هذا التضائيف ، وكذلك فإن هذه الأفكار انتى توجد فى نفوسنا -- وقد تكون مشتقة بأسماء المثل -- لن يكون بينها وبين مثليها فى الخارج علاقة ما " فمثلا رجل ما عبد لسيد ما وهذا السيد بدوره هو أيضا رجل ، فليس العبد عبدا لسيد بالذات ، بل أنه عبد لرجل ما لا يمكن أن يتمصف بصفة السيادة إلا إذا كانت هناك صفة تقابلها ويتضف بها العبد وهى صفة العبودية ، وفكرة انسيادة بالذات لا يمكن أن توجد إلا بعد معرفتنا لفكرة العبودية بالذات فهل يجب إذن أن يوجد مثال للسيادة ومثال آخر للعبودية لكى يستطيع ذهنى أن يترك علاقة العبد بسيد ، مادمننا نقرر أن هذه العلاقة زيادة على أى علاقة بين رجل ورجل؟"

وكذلك الحال فيما يختص بالعلم ، والعلم بالذات لا يمكن أن تكون له موضوعات غير الموجودات بالذات ولكننا إذا لم نعلم وزنا للعلاقة بين الموجودات الخارجية وبين نفوسنا ، ثم بين المثل وبين نفوسنا ، ثم بين النفوس بعضها مع البعض الآخر ، فإن العلم الإنسانى لن يركز له موضوع آخر، سوى الأفكار الموجودة فى نفوسنا ، وسيكون من نتيجة ذلك أن تتطوى انفس على ذاتها وألا يدرك الفكر الإنسانى أى شىء بالذات ، كالجمال أو الحق ، ولا أى مثال آخر، وينتج من هذا أيضا أن المعرفة الحقة أو معرفة الأشياء بالذات ستكون فقط إلى الآلهة. ومن ثم فإن هؤلاء الآلهة لن يتكلموا من معرفة الإنسان وأفراده وكذلك معرفة اجزئيات وبالتالي لن تكون لهم أى سلطة على البشر حيث أنهم سوف لا يعرفون شيئا عن أفراد الإنسان ولقد نزل سقراط حين واجه بارمنيدس بهذه الفئلاج ، لأنه تصور مقدار ما تؤدى إليه هذه الفكرة من إلحاد ، ويشير أفلاطون فى نهاية هذه المشكلة إلى أنه ليس من العسير على من تشبع بالعلم الإلهى أن يتخطى هذه المشكلة وتوجد مشاكل كثيرة أخرى أثارها أفلاطون فى الجزء فى الجزء الأول من بارمنيدس وكلها تدور حول المشاركة ،

## الجزء الثاني من المحاوره :

عندما أحس سقراط بعجزه عن إدراك حقيقة المشاركة ، وكيف يمكن أن تكون المثل واحدة وكثيرة ، بتشبيهة وخبر منشأية - في هذه اللحظة التي لم يبدع عنده من انتقاد على نظرية المثل لم يورده بارمنيدس - يتقدم هذا الأخير للأخذ بيد سقراط ، فيقدم له المنهج الفرضي ، وذلك لكي يخرج من هذه الأزمة وهذا المنهج - كما سبق أن ذكرنا - يتلخص في أن نضع أولا مثالا كمثال الواحد ونفترض أنه موجود ثم نحدد بدقة ما يترتب على وجود هذا المثال من نتائج ، ثم لا تقتصر على البحث عن هذا المثال وحده ، بل نبحث بعد ذلك في الاحتمالات الممكنة لو افترضنا أنه موجود ، وفي هذه الحالة نجد أمثالا ثمانية فروض يمكن تلخيصها في أربعة

١- إذا كان الواحد موجودا فما نتيجة ذلك - أولا بالنسبة لذاته - ثانيا: بالنسبة للأشياء الأخرى

٢- إذا كان الواحد غير موجود فما نتيجة ذلك - أولا بالنسبة لذاته - ثانيا: بالنسبة للأشياء الأخرى

ومجموع هذه الفروض وما يترتب عليها هو موضوع الجزء الثاني من المحاوره - نتناول على سبيل المثال النتائج: افتراضية على الفرض الأول: إذا كان الواحد موجود ، يترتب على ذلك أنه يجب أن نسلم بأنه ليس متكثرا ، وليس مؤلفا من أجزاء وليس هو "كلا" مشتملا على جهات متعددة ، وأنه ليس محدودا ولا مبدأ له ولا نهاية ولا وسط - فهو لا محدود ولا منتهى ، لا شكل له ولا مكان ، وهو ليس في حركة أو سكون بل هو واحد خالص في ذاته ، غير متضمن للثنائية ، ولكن هذا الفرض أيضا يدلنا على أن الواحد موجود ، فكأنما نضيف فكرة الوجود إلى الواحد - كما يبدو - وهنا تنشأ فكرة الثنائية ( غير الشيء ) أي أنه يصبح لدينا الواحد وغيره ، وبذلك تتحقق الثنائية " وتنشأ عن هذا ثلاث وحدات الواحد ،

والوجود ، والثنائية ، فهناك إذن ثلاثية <sup>(١)</sup> وهذا هو التكثر

•• وتنتهى المناقشة فى الجزء الثانى من المحاضرة إلى نتائج منها

١- أن المثل لا يمكن أن تكون مفارقة كل المفارقة ، لأنها إذا كانت نامة المفارقة فلا يمكن أن يوجد بينهما وبين الأشياء أى علاقة مشاركة وعلى هذا يجب التسليم بأن المثل لا بد وأن تتضمن ما يجعلها قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل على أى مدلول مادى

٢- يتبين لنا أيضا أنه يمكن إثبات وجود الكثرة من وجود الوحدة ، وأن هناك نوعا من الارتباط فى التصور وفى الوجود بين الواحد والكثير ، وهذا ما يسمح بقيام مشاركة بينهما أو بمعنى آخر قيام المشاركة بين المثال والحسوس ، أى بين عالم الحقيقة وعالم انظواهر

٣- تبين لنا أيضا خلال المحاضرة أن المثل يجب أن تكون للأشياء جميعا: للحقير منها وللعظيم دون استثناء وإلا انهار المبدأ الذى أقمنا عليه العالم المعقول وفى ختام كلامنا عن هذه المحاضرة نورد رأى أحد المؤرخين الذين تناولوها ياندرسة والتحليل ، وهو " جان فال " فهو يقول <sup>(٢)</sup> : " إن محاضرة بارمينيدس تنبهنا إلى أنه يوجد نطاق أو مجال انتشار للواحد المتكثر ، وهذا المجال يتبع بين الواحد والعدم المطلق ، وتختص بحاورات السفسطائى وفيليبوس وتيباوس بالبحث عن هذا المجال الذى يتقابل فيه المثال فى حركة مع الوحدة المتكثرة "

### محاضرة السفسطائى :

تبحث هذه المحاضرة فى ربط المثل بعضها ببعض الآخر ، وما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها ، وهذا هو الهدف الذى أشارت إليه محاضرة بارمينيدس ، ولم تقدم لنا حلا واضحا بصدده وتعتبر محاضرة السفسطائى محاولة منطقية يمرض فيها أفلاطون للأجناس العليا لوجود كالحركة والسكون والوجود وينتهى من بحث هذه الأجناس الثلاثة إلى اكتشاف جنتين أخريين هما " ذات

Triad (١)

(٢) راجع جان فال " دراسة حول بارمينيدس " ص ١٢ ؟

الشيء، و "غيره" أو الذاتية والغيرية وهذه الأجناس خالصة من كل محتوى صاى، ويمكن أن يحمل بعضها على البعض الآخر، وهذا هو تفسير مشاركتها بعضها للبعض الآخر ؟ وإن فهد الأجناس هى المثل الأفلاطونية الحقيقية كما يعرضها أفلاطون فى " السفسطائي

ولكننا يجب أن نوضح كيف انتهى إلى إثبات فكرة مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر ؟ بدأ أولا بتحليل دقيق لفكرة الزجود ، فاستعرض آراء الفلاسفة حول تعريف الوجود وانتهى إلى تقرير استحالة تعريف الوجود تعريفا جامعا مانعا إذا كان منفصلا عن الأشياء الموجودة ، ثم هو يرد بعد ذلك على الذين يقولون أن الوجود مثل معقولة ثابتة " ويظهر أن أفلاطون يفتقد هنا آراء السابقة فى مبنون وفيديون والجمهوررية، وهو يرد أيضا على هؤلاء الذين يلحقون الوجود بالأجسام ، وينتهى نقده هذا إلى فكرة جديدة نقابلها لأول مرة فى السفسطائي ، وهى ما يسميه "بالوجود الكلى هذا الوجود الكلى الذى يتضمن العقل والنفس والحياة ويتضمن تبعا لذلك الحركة . وإن فهذا الموقف هو استمرار لمناقشات سقراط فى بارمنيدس ، وأفلاطون يشير بوضوح وبون التواء أو غموض - إلى استحالة التفكير فى الوجود وحده فى ذاته دون ربطه بالحدود الأخرى - وهذا ما يتكشف لنا عن ضرورة إقرار مبدأ المشاركة أو التداخل بين الحدود أو الأجناس العليا أى المثل كالوجود والحركة والسكون، كما أوضحنا فى مستهل الكلام عن هذه المحاور ، ذلك أن الفكر لا يمكن أن يدرك عناصر منفصلة متباعدة بل يدرك دائما " خليطا " فى موضوع الفكر إن هو كالمركب من حروف على حروف ساكنة ، وكالموسيقى التى تتألف من أصوات حادة وأخرى غليظة ، فهو أيضا مؤلف من تصورات مرتبطة بعضها بالبعض الآخر على هذا النحو . ولاشك أن أى محاولة لتعريف هذه التصورات وهى منفصلة بعضها عن البعض الآخر -- دون اعتبار لوجودها مرتبطة فيما بينها بالفعل -- ستؤدى حتما إلى نتيجة سلبية شبيهة بتلك التى انتهت إليها محاورات سقراط السابقة التى تقوم على تعريف العناصر كل على حدة ، والنتيجة التى نستخلص من هذه المناقشة هى أنه لا يمكن إدراك أى تصور منفصلا من العلاقات التى تربطه بالتصورات الأخرى ، وهنا نجد نوما آخر من الجدل،

فالجهد هنا هو الفن الذي يعطى لنا القوانين التي يقوم على أساسها "خليط التصورات" كما يعطى لنا علم الموسيقى قواعد تألف الألحان ، وهذه الطريقة الجدلية التي يتبعها أفلاطون في السفسطائي تختلف عن طريقة محاوره السياسي.

المحاورة الأخيرة على القسمة الثنائية<sup>(١)</sup> فيقول مثلا إن علم السياسة العلوم تنقسم إلى قسمين علوم غايتها المعرفة فحسب وعلوم غايتها الناحية العملية والسياسة تدخل في القسم الأول ، وعلوم المعرفة تنقسم بدورها إلى قسمين علوم وصفية وعلوم أحكام ، والسياسة تدخل تحت القسم الأول ويستمر التقسيم من مرحلة إلى أخرى إلى أن نصل إلى علم السياسة ، أي أن السبئية علم غايته المعرفة وهو أيضا علم وصفي

فما العلاقة إذن بين الجهد كد نجده في انسفسطائي وهو فن تركيب الخليط ، والجهد كما نجده في السياسي كفن القسمة ؟ وسنقدم لنا محاوره فيليبوس الإجابة على هذا التساؤل حيث يتحقق الارتباط بين هذين النوعين من الجهد ، فيستوضح لنا في هذه المحاور كيف أن فن تركيب الأخلاق أو المثل بأبني كنتيجة للتصنيف والتقسيم إلى أنواع ، وعلى هذا فقد أمكن الجمع في الخليط بين هذين النوعين من الجهد

## ٦ - محاوره فيليبوس :

في مستهل هذه المحاوره يثير فيليبوس مشكلة أخلاقية عن اللذة ويرى أنها خير كل موجود فيرد سقراط قائلا إن الحكمة هي خير كل موجود ، ويقول عن اللذات إنها تتفاوت ، وبعد هذه المقدمة تنتقل المناقشة فجأة إلى الجانب الميتافيزيقي عن الواحد الكثير . فيسأل بروتارخوس سقراط أن يوضح له هذه المسألة ، فينفى سقراط أولا الفكرة القائلة باجتماع الأضداد باجتماع وتداخلها في الشيء الواحد ويشير إلى أن هذه الفكرة تعطل التفلسف (العلم) ويرى - على العكس من ذلك - أن الواحد هو الوحدة المنافسة التي لا تشتمل على أية أضداد ، تلك الوحدة التي

(١) محاوره السياسي ، تعريبات القسمة الثنائية لقرة ٢٥٨ ج ، ٣٦٢ ج .

تجدها في الإنسان وفي الشيء الجميل والشيء الخير ، ويستطرد في بحث موضوع الواحد والكثير والعلاقة بينهما ، ويرى أنها يمكن أن تكون على أوجه ثلاث

أولاً - إما أن يطابق الواحد أو المثال صفاته

ثانياً - أو تكون المطابقة بين الواحد والأفراد التي تنطوي تحته ، فينقسم المثال إلى أجزاء

ثالثاً - أو أن المشاكل ككل يطبق أفرادها الكثيرين كل على حدة ، ومعنى ذلك أن المثل سينتضاعف وسيكون في كل محسوس ، فيكون هناك من المثل بقدر عدد المحسوسات

وقد رفض أفلاطون الغرضين الأول والثاني في الجمهورية يبقى إذن الفرض الثالث ، ولكن هذا الفرض يثير صعوبات إذ يصبح من المستحيل أن تطبق المثال على عدد لا متناه من الأفراد فتتعدد جوانبه ، وقد قلنا أن المثال واحد أزلي ، وهؤلاء الأفراد ينتمون إلى عالم الظواهر المتغيرة فكيف يمكن إذن أن نحتفظ بوحدة المثال هذه الوحدة - التي لا تتضمن تكراراً ؟ كطيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال يمكن أن يوجد في نفس الوقت في ذاته وفي عدد لا يحصى من الأفراد في هذه اللحظة يصل سقراط إلى مأزق ويحس بأن الحجج الفلسفية لن تقدم له العون لكي تخرجه من هذا المأزق ، فينتج إلى الآنية مبتهلاً متوسلاً إليها أن تكشف له من " أن الشيء الذي يقال أنه موجود في لحظة ما ، يقع ضمن الواحد والكثير في نفس الوقت ، ويشتمل في طبيعته على مبدئين هما " المحدود واللامحدود " وبعد هذا الكشف يستمر في بحثه فيتناول أي شيء موجود ويحزول أن يبحث عن " مثاله " ثم يبحث عن المثل التي يرتبط بها هذا المثال ، وهكذا حتى يصل إلى الكشف عن جميع المثل التي لترتب بين الواحد وجميع المحسوسات وينتهي إلى أن المثال واحد وكثير في نفس الوقت ، هذا المثال يشبه الحكمة واللذة إذ كل منهما واحد وكثير في نفس الوقت ، فاللذة واحدة لأنها لذة ، هي أيضاً كثيرة من حيث أنواعها ، فهناك اللذة التأملية واللذة البهيمية ، ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بأن الخير خليط منهما معاً ، وهذا الخليط أسمى من كل منهما على حدة ، وإذن

فالمثال خنيط، والخنيط<sup>(١)</sup> هو مجذوع عنصريين أحدهما غير محدود ، والآخر المحدود يشتمل على الضدين ولا يمكن تعريف أحدهما بدون الآخر ، فمثلا حينما نقول أن هذا الشيء أكثر حرارة، ففي ذهننا أن هذه المقارنة حاصلة بين شيء أكثر حرارة وشيء آخر أقل حرارة، ونحن نسمى في اللغة الشيء الأقل حرارة باردا والأكثر حرارة نسميه حارا ، وربما كان الشيء للبارد يعتبر حارا بالنسبة لشيء آخر أعلى منه حرارة فيكون باردا وحارا في نفس الوقت ، والبارد ضد الحار وإنه فالشيء الواحد يشتمل على الأضداد ، والحار والبارد وغيرهما حدود إضافية غير ثابتة أما المحدود فهو علاقة رياضية ثابتة كالتزجية والثلاثية والرباعية ، فالخنيط ينتج من إدخال علاقة رياضية ثابتة على ضدين ، فقياس سرعة البطي، والسريع يكشف لنا عن علاقة منظملة خاضعة لقياس ثابت والعلم في مجموعة يتوزم على انكشف عن هذه العلاقات وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود في الخنيط هو العقل أو الخير، وهذا الخنيط حاصل على انجمال والحقيقة والتماسق زيا انمحسوس إلا خنيط ناقص ، أما المثال فهو الخنيط المكامل

بهذه الطريقة يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في العقول دون انقسام انعقول أو تعدده ، وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه في الجمهورية أو فيدون، من أنها علاقة علة بمعلول ، وبهذا يتضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لأفلاطون في أقراتيلوس ومينون وفيدون والجمهورية قد حملت على إشارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها في محاوره بارمنينيس بما دفع بأفلاطون - وهو يتلمس التحول - إلى تعديل موقفه كما يتبين ذلك في محاوره فيليبوس حيث يلجأ أفلاطون إلى 'الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول، وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية وانتهى إلى نتائج المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث نقل عنه أرسطو قوله بأن المثال إعداد

الأرجح البحث القيم الذي أخرجه الدكتور ليقولا بوسولاس بالفرنسية عن " مشكلة اللاد في محاوره فيليبوس لأفلاطون، مادة PUF





## الفصل السادس

### آراء أفلاطون الشفوية<sup>(١)</sup>

تلكمنا فيما سبق فصول هذا الكتاب عن مذهب أفلاطون كما تصوره لنا محاوراته المكتوبة ، ونريد هنا أن نشير إلى آرائه الشفوية التي لم ترد في المحاورات بطريقة تفصيلية واضحة

نجد أن أرسطر في كتاب السماع الطبيعي<sup>(٢)</sup> حين معالجته لمشكلة المكان يقارن بين ما ذكره أفلاطون عن الامتداد في محاضرة تيموس ، وما يذكره عن الجسم المادى المشترك فى انثال فيما يسمى " بآرائه الشفوية " وهذه الإشارة الأرسطية المقتضية إلى آراء شفوية لأفلاطون أثارت اهتمام أذهان الباحثين فى تاريخ الفلسفة ؛ وقد أضيفت إلى هذه الإشارة قصة ذكرها أرسطوكسين لتلخيص أرسطو : مؤداها أن نفراً من التلاميذ حضروا للاستماع إلى محاضرة لأفلاطون عن الحين فوجدوا أن أفلاطون يفرق فى المباحث الرياضية وينتهى إلى نتيجة مؤداها أن الواحد هو الخير

وقد جمع المؤرخون نصوصا متفرقة من محاورات أفلاطون وحاولوا أن يثبتوا أن ثمت أصلا فى المحاورات تقوم عليه آراؤه الشفوية ، تلك الآراء التى كرس لها المؤرخ روبان<sup>(٣)</sup> كتابان كاملا ، جمع فيه كل ما أورده أرسطو من فقرات عن هذه الآراء فى كتبه ، ونحن نعتقد أن محاضرة فيليبوس التى أشرنا إليها ، وهى من المحاورات الأخيرة لأفلاطون ، يمكن - بما أورده من مناقشات طويلة حول الخليط - أن تعد تمهيدا لآراء أفلاطون الشفوية

ولكن هناك صعوبة رئيسية تواجهنا ونحن نعرض لما ذكره أرسطو من أقوال بهذا الصدد ، وهى أنه حينما يعرض لآراء أفلاطون الشفوية يخلط آراء أستاذه بآراء

(١) عرضنا فى الجزء الأول من بحثنا عن " انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين " (مخطوط بالفرنسية)

لآراء أفلاطون الشفوية عن المثل الرياضية .

(٢) السماع الطبيعى ج ٤ فترة ٢٠١ ب س ١٠ - ١٥

(٣) راجع روبان : نظرية أفلاطون لى المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو .

تلميذين لأفلاطون هما سيوسيوس واكسانوقراط ، وكذلك بآراء أخرى كانت معروفة في الأكاديمية ، وربما لم تكن آراء أفلاطونية بحتة ؛ لهذا فيجدر بنا أن نسمى هذه الآراء الشفوية بآراء مدرسة أفلاطون الشفوية حيث أننا لا نستطيع التفريق بين آراء الأستاذ وآراء تلاميذه؛

### فما هي إذن هذه الآراء ؟

٢- يعرض أرسطو لنقد نظرية أفلاطون في المثال فيما بعد الطبيعة <sup>(١)</sup> ، ويوجه بعض الاعتراضات إلى آراء لم ترد في المحاورات ، ولهذا فإن اعتراضات أرسطو هذه تعد مصدرنا الرئيسي الذي نستقي منه آراء أفلاطون الشفوية

ونحن نذكر أيضا أن أفلاطون - في محادثة أقراتينوس - يورد مثلا نقىء مصنوع ، وفي الجمهورية يتكلم عن مثال للسريز والسندة ويقول أرسطو إننا "نحن الأفلاطونيون " لا نعتزف بوجود صور للأشياء المصنوعة كالمسرك والسريز والخاتم وهو يرافق أفلاطون على كوله بأن الصور هي بقدر هدد أنواع الأشياء الموجودة في الطبيعة <sup>(٢)</sup> ، ومن ناحية أخرى يورد أبوفانس تعريفا للمثالك نقىء عن اكسانوقراط تلميذ أفلاطون ، الذى يذكر أنه سمعه من أستاذه أفلاطون حيث يقول : "إن المثال هو علة نموذجية مفارقة والهيئة للأشياء ، وهى مركبة دائما حسب الطبيعة " ويشير أرسطو أيضا إلى الموجودات الرئيسية المتوسطة بين المثل والأشياء المحسوسة ، ويذكر أيضا أن أفلاطون يقرر كالفيتاغوريين أن الأعداد هى علة وجود الموجودات الأخرى وأن هذه الأعداد تتألف بىشاركة ، "الكبير والصغير " فى الواحد.

### كيف نفسر إذن هذه الآراء ؟

لقد رأينا فى محاوراة فيدون كيف أن أفلاطون يبين أن العدد (٢) يستعد حقيقة وجوده بىشاركته فى مثال "الثنائية" وكذلك العدد (٣) يشارك فى مثال "الثلاثية والعدد (٤) فى مثال "الرابعة" الخ وهكذا إلى أن نصل إلى العدد (١٠)

(١) ما بعد الطبيعة لفرة ٩٦٠ ب .

(٢) م.س لفرة ١٠٧ .

ومجسّم هذه الأعداد يسميه أفلاطون - حسب أرسطو - "بالأعداد المثالية" ويذكر لنا أرسطو في كتاب "السماع الطبيعي" أن هذه الأعداد التي يجعلها أفلاطون مثالا للموجودات تقف عند مثال (١٠) وفي رأى هؤلاء القدماء أن العدد (١) ليس عدداً بل هو مبدأ<sup>(١)</sup> الأعداد، ذلك لأنهم كانوا يجهلون الصفر وإذن فتكوين الأعداد يجب أن يبدأ من الواحد ومن مبدأ يسميه أفلاطون "الكبير والصغير" وهذا المبدأ هو مبدأ اللامتناهي ويسمى أفلاطون أيضاً هذا المبدأ باسم آخر هو "الثلاثي المحدود" ويرى أن هذا الثلاثي هو مبدأ التكثر، إذ أنه تبدأ عنده كثرة الموجودات، ومن هذا يتضح لنا كيف أن القول بهذا الثلاثي الذي يتضمن التلاحدود والمحدود، يثبت إلى حد كبير وجود مصدر في محاولة فيليبوس لآراء أفلاطون الشفوية التي يعرضها أرسطو.

ونجد أرسطو يميز عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمثل والمتوسطات الرياضية، ولكنه يخيف إلى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعاً رابعاً من الموجودات يأتي بعد الأعداد أو المثل وهذه الموجودات هي مثل أقس في الدرجة من الأعداد المثالية، وتتضمن ماهيتها "الامتداد" مثل "الخط المستقيم" وقد جعل أفلاطون لهذه الأطوال المثالية مبدأً مادياً هو صور "الكبير والصغير" المتعددة وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطول والأقصر كمبدأ مادي له، وبالنسبة للمسطح والعريض والضيق، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحي وقد جعل أفلاطون أيضاً لهذه الأطوال المثالية مبدأً سورياً "فالثلاثين" مبدأ الخط المستقيم و"الثلاثة" مبدأ المسطح و"الأربعة" مبدأ الحجم ويشير أرسطو أيضاً إلى أن أفلاطون يتكلم عن "الحى بالذات" أي العالم المثالي، نموذج العالم المحسوس، وهذا العالم المثالي مؤلف من مثال "الواحد" بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق المثالية

٣- وإذن نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداءً من الواحد، وبإضافة الثنائية إلى الواحد تتكون مجموعة الإعداد المثالية، ثم تلى الأطوال المثالية الأعداد المثالية، وبعد هذه الأطوال المثالية التي تتضمن الطول

والعرض والعحق المثالية توجت الشئ التى كان يشير إليها أفلاطون فى محاوراته ، وبعد هذه المثل تأتى المتوسطات الرياضية أو المثل والرياضية ، وهى فى مرتبة وسطى بين المثل والمحسوسات ، وعلى هذا فإن نديننا الحى بالذات وهو العالم المثل ، وله مبدأ ضرورى وهو الواحد ، ومبدأ نادى وهو الثنائى الملامحود ، أو يمكن أن نقول أيضا أن هذا العالم يشتمل على نوعين من المثل الرياضية : النوع الأول هو الأعداد المثالية وفى قسمتها الواحد ، وهو مثال الخير ثم مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهى الطول والعرض والمعنى للثلية ، وهذا الحى بالذات هو صورة مثالية للعالم المحسوس ، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو — نقلا عن محاضرات أفلاطون استوفوية — بالموجودات الرياضية المتوسطة التى تؤدى وظيفة هامة فى التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك من طريق التدرج فى التجربة ، والاحتراض من الانتقال المفاجئ من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغايرتين كما حدث فى المحاورات وكان سببها فى إثارة أزمة بيهن بارمينيدس وسقراط حول المشاركة ولكن الشئ الوحيد الذى يبدد لنا قلقا فى هذا التنظيم المتدرج للمثل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال — الذى يضمه فرق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية — بالتنظيمات المثالية التى يضعها أفلاطون فى

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدى إلى ظهور فكرة المصدر عند أفلاطون التى كان لها أبغ الأثر فى الفكر الفلسفى فى الشرى أوسطى ، وقد خفى على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عرف عن أفلاطون من آراء شفرية



## الأخلاق

### الإخلاق والسياسة :

تبين لنا خلال الفصول السابقة كيف أن نظرية أفلاطون في المثل تترسس موقفه الفلسفية بسدد الوجود والمعرفة والنفس ومصيرها . وسنرى في هذا الفصل مدى ارتباط الأخلاق والسياسة بهذه النظرية

ويلاحظ أن اهتمام أفلاطون لم يكن موجها إلى الإنسان كفرد فحسب بل أيضا ككائن اجتماعي يعيش في ظل نظام سياسي معين ، ولهذا فقد كان من الضروري أن يفسر الملوك الفريدي للإنسان ، وكذلك الصورة الاجتماعية والسياسة لنشاطه في علاقاته مع الآخرين. غير أن أفلاطون كأستاذ سقراط كان يعتبر النفس اسم من الجسد ، بل تعتبر أنها حاصلة على الوجود الحقيقي ، أم البدن فوجوده ثانوي وغير مؤكد . وقد حاول أن يبرهن على صحة هذا الموقف فاستعار تصوف الأورفية والفيثاغورية ، وربط بينه وبين نظريته في المثل ونجد تمام اكتمال هذه النظرية في محاوره فيدون

وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في موضع سابق ، فالنفس أبدية أزلية لسلطانها وعدم فسادها وتذكرها المعاني ، وهي تلحق بالجسم في انعلم الأرض فتتألف منهنة ثنائية مؤقتة ، أما في فيديروس فالنفس ثلاثية <sup>(١)</sup> ، وفي تيموس يذكر أفلاطون أن الذي يخند منها هو الجزء الخاطي فقط <sup>(٢)</sup> ، وإذا كانت الأورفية تشير إلى أن النفوس الشريرة هي وحدها التي تهبط إلى العالم الأرضي لتحل في الأجساد فإن أفلاطون يرى أن النفس تأتي إلى العالم الحسي وهي طاهرة نقية <sup>(٣)</sup> : وأن هبوط النفوس إلى الأرض يتم حسب ضرورة عالمية ، فالجسم مطية مؤقتة للنفس وهو الذي

١١) (فدس)

١٢) تيموس ٦١ جـ

١٣) الجمهورية ٦٩ جـ

يعطل قواها الروحية الذليلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشرور والآثام، ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم العقول. وسنرى أن سلوكها الأخلاقي والاجتماعي سيتحدد في ظل الموقف الفلسفي المثالي، فخير الأفعال هو ما يساعد النفس على الوصول إلى العانم الأسنى، وأفضل النظم السجاسية هو ما يهيئ النفس لهذه الحياة الروحية ويكفل لها السعادة التي تستهدفها من ممارسة حياة الفضيلة والحكمة

## الإفلاق :

كان أفلاطون يرى في مطلع شبابه أن الخير واحد وأن الفضائل مهما تعد أساؤها فإنها ترجع إلى الخير وتصدر عنه، ويكفى أن يكون الإنسان على علم بالقيم الأخلاقية لكي يسلك سلوكاً فاضلاً، فالسلوك الأخلاقي قائم على المعرفة، وليس الشر سوى خطأ يمكن إصلاحه بالتربية والتنميط، ومن ثم فإن الفضيلة يمكن اكتسابها عن طريق التعلم، وفي محاوره "مينون" نجد أن أفلاطون يبين كيف أن الإنكار الصحيحة تؤدي إلى اكتساب الفضيلة ومعنى ذلك أن العلم الحقيقي هو السبيل إلى السلوك الفاضل، فالفضيلة علم والرديلة جمل، أما الذى يأتى الرديلة وهو عالم بها فعلمه ناقص وهو إلى الظن أقرب منه إلى المعرفة الحقيقية القائمة على المبدئ والاستدلالات الصحيحة

و إذا انتقلنا إلى الجمهورية<sup>(١)</sup> نجد أن أفلاطون يعرض لنظرية جديدة تستند إلى نظريته القائلة بثلاثية النفس، والتي أشرنا إليها فى موضع سابق، فالفضائل عنده أربع هى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، ووظيفة العدالة أن تحفظ النظام والتناسب بين الفضائل والتناسب بين الفضائل الثلاث أولى فالحكمة فضيلة العتس والعفة فضيلة النفس الشهوانية، وأما الشجاعة فهى وسط بينهما وهى فضيلة النفس الغضبية، فإذا ما تحقق التوازن أى العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت النفس على السعادة، وهذه العدالة هى حالة بانظنية عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام فى العالم المحسوس، ويببدو فيها جمال النفس وصحتها

(١) الجمهورية - المقالة الرابعة ٤٤١ ع

وسيطرة الجزء الإلهي فيها على الشهوات ورغبات الجسد ، وهذا هو الوضع الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان ، والشخص العادل هو الذي لا يشت في صحة مبادئه أبداً ، حتى ولو حددت طاغية بالموت صلباً أو رأى الظلم ينتصر ويسود ، والسعادة الحقيقية هي في ممارسة أسمى فضيلة للنفس وهي الحكمة وأفلاطون يعدد أنواع اللذة في محاوره فيليموس ونسي جورجياس ، وينتهي إلى أن اللذة التي يجب أن نحصل عليها يتمين ألا تحدث لنا ، ويرى أن اتجاه المرء إلى التكاليف على اللذات بدون بصير بالعواقب سيجعله عبداً لشهواته بما يخلق له آلاماً مبرحاً ، فدعوى الاستسلاطين بأن طلب اللذة هو نداء الطبيعة دعوى كاذبة ، لأن الطبيعة لا تدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه ، وإذا فأسعى اللذات وأكثرها دوماً وهي فضيلة اعتل أي الحكمة وفيها يكمن خير الإنسان وسعادته

أما هؤلاء الذين ينحرفون إلى الرذيلة فيجب علاجهم كما يعالج المرضى ، والنفسنة<sup>(١)</sup> هي وسيلة هذا العلاج ، ولن يكون هذا العلاج ناجحاً بدون فرض أنواع من العقوبات ، قلبيس أشنع من أن يقترب الفرد جرماً يعمى بدون عقاب ، وبذلك يحرم من فرصة إصلاحه وتقويمه ، ويبدو أن أفلاطون كان متأثراً في موقفه هذا بالمذهب الفيثاغوري الثاني ، فهو يرى مثل الفيثاغوريين أن الجسم هو مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور<sup>(٢)</sup> وذلك بما ركب فيه من شهوات ومطالب مادية ، بل أن جميع الخبرات المادية بنا فيها الحياة الأرضية أمور لا قيمة لها ولا نفع فيها إذ أنها تعوق اكتساب النفس الفضائل انحققة واتجاهها إلى القشبة بالله<sup>(٣)</sup> وهو مرجعها وغايتها القصوى ، وهو الذي يحفزها إلى العودة إلى مستقرها الأصلي في العالم المعقول ، فالجسم هو سجن النفس ومحبسها ولا مناص لها من التحرر من أغلاله والانطلاق إلى العالم الأعلى<sup>(٤)</sup> . ولا يتم لها هذا الخلاص إلا بالتلظهر والمجاهدة أي باتزان النفس وممارستها للفضائل ، والحكمة أسماها قدراً ونبلأ ، وهي المطلب

(١) جورجياس ٤٦٤ ب - ١٥

(٢) جورجياس ٤٨٣

(٣) تيمستوس ١٢٦ ب

(٤) فيدون ١٦٤ - ٦٧ ب

الحقيقي للنفس ، وإذا كان أفلاطون قد استعمل الجدل في نظرية المعرفة - كما سبق أن بينا - حيث تصعد النفس من المحسوس إلى العقول متجهة إلى قمة العقولية وهو "الواحد" فإننا نجد في ميدان الأخلاق تطبيقاً آخر لفكرة الجدل الصاعد ، ففي محاوره المادية حيث يعرض لنظريته في "الجمال الأسنى" يوضح كيف تصعد النفس من الجمال المحسوس إلى الجمال المثالي الدائم ، فالنفس يحركها الحب وهو في شوق دائم إلى الخير - إذ الخير منهؤه وغايته - فتتجه النفس المندفعة بقوة الحب العظمى التي تحفزها دائماً إلى الكمال ، فترى تناسق الأبعاد والأنوار في جسم محسوس أو في شكل معين ولكنها سرعان ما تنتقل منه إلى خيره من الأجسام والأشكال ، فتدرك فيها ألواناً من الجمال ، فيتبين لها أن نواحي الجمال في المحسوسات ترجع إلى جمال واحد يشملها جميعاً وهو مثال الجمال المحسوس ، ولكن الذي يستهوي النفس في هذا الجمال الزائف الزائل هو صفاته التي تفيض عليه مصدر حياته وهي النفس المتعلقة به ، ومن ثم فإن النفس تتجه إلى علية هذا الجمال وهي النفوس فتتخذ إليها - مهما كانت دامة البدن الذي يحملها - وتبرى فيها صفات الجمال ، ثم ينتقل إلى الجمال المعنوي الذي تدرك فيه النفوس جميعاً وتنطلق النفس صعوداً من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، ثم إلى جمال العلوم النظرية ، فتنتقل من علم إلى آخر حتى تصل إلى مشاهدة الجمال المطلق السريدي ، وهو الجمال بالذات الذي لا شكل له ولا لون ، وهو أسمى موضوع تتجه النفس إليه وتعشقه لذاته ، وهو ما يعطي لحياتنا قيمة وما يميز الفيلسوف عن غيره من بنى البشر ، إذ أن الفيلسوف في شوق دائم إلى مثال الجمال بالذات ، وهو يحيا حياة كلها نسك وفضيلة وعدالة ، متجرداً عن لذات الجسد مغرقاً في الحياة الروحية ، وقد يستبد به الهيام بهذا الجنال الأسمى فيستغرق في تأمله ويغيب عن العالم المحسوس <sup>(١)</sup> فلا يشعر بثقل الجسم ومطالبه فكان أفلاطون ينتهي إلى التوحيد بين الجمال بالذات والخير بالذات شمس العالم العقول ورئيس عالم المثل



فنحن حينما نطلب الجمال فإنما نطلب الخير أيضا ، إذ الجوال والخير شيء واحد.

وبلاحظ أن أفلاطون لم يكن يرى في الفنون خيرا أو فضيلة إلا إذا اتجهت وجهة أخلاقية أو دينية ، فالفن في نظره محاكاة للطبيعة ، والطبيعة في حقيقة أمرها ليست سوى أشباح وظلال فكان الفن محاكاة الظلال والأشباح ، ومن ناحية أخرى فهو يثير أحط الغرائز والانفعالات التي يجب على العقل أن يقاومها وكذلك فإن هدفه التسلية والمتعة لا إرشاد الناس إلى الخير

وعلى هذا فإننا نرى الأخلاق عند أفلاطون تنتهى إلى نوع من الزهد والنسك فتفنت الفنون بالشعر وتتجه إلى ممارسته حياة الحكمة وهى أسمى الفضائل وتؤكد استغلال النفس وسبورها بمعزل عن الأديان المتعارفة فى عصر أفلاطون ، بل تصحح أفكار المشبهة الذين أضافوا للآنية صفات البشر ، وترى فى الألوهية وحدة حقيقية وتطابق بين الله والخير بالذات ، ويرى أفلاطون أن العالم الحسى هو من عقل العقل وهو نسخة من عالم المثل ، وأن العبادة الحققة لله تتسلك فى المعرفة وممارسة الفضيلة.

والخير المطابق للألوهية له وجود مطلق ونهذا يمكن القول بأن الله مقياس الأقياء جميعا ، ونيس كما قال بروتاغورس من أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، وعلى الإنسان أن يسعى بكل ما أوتى من قوة للتشبه بالكمال أى بالله وقد ندد أفلاطون فى أواخر أيامه بالملحدين ، وقرر أنهم يجب أن يعاقبوا بالإعدام جزاء لهم على إنكارهم للألوهية

وأخيرا فإننا نرى أن أفلاطون باتجاهه هذا يجعل من الدين — الذى وضع هو أصوله — وسيلة التربية الأخلاقية ؛ فلا يمكن إذن اكتساب الفضائل الأخلاقية وممارسة حياة كلها خير وعدل ، إلا إذا جعلنا الله غاية لنا ، وهو أسى صورة للكمال فنشدها النفس وتتجه إليها ، وأذن فنهيأة الطاف بالجدل الصاعد هو ما يسميه الصوفية بالوصول إلى حضرة الربوبية ، ولهذا فإن كثيرا من فرق الصوفية على اختلاف أديانهم جعلوا بن أفلاطون إماما روحيا لهم



## الفصل الثامن

### السياسة

#### أساس النظام السياسي وخصائصه :

كان اليونانيون يرون أن الأخلاق والسياسة مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً ، فما دام الفرد يحيا في مدينة (Polis) فإن سلوكه الأخلاقي يجب أن يتفق ويتماشى مع مطالب الجماعة وحياتها ، وقد عانت المدن اليونانية من سوء الحكم وفساد النظام ، سواء كانت ديمقراطية أو استبدادية ، وقد شهد فلاطون فساد النظام السياسي في مدينته وكان يطمح في إصلاح هذا الفساد ولكن إعدام أساتذته سقراط في ظل حكومة ديمقراطية في أثينا ، بل وبتحريض من قادتها ، دفع به إلى الشعور باليأس من إصلاح النظام السياسي بالطريقة التقليدية أى عن طريق تعديل الدستور أو إبدال أشخاص بآخرين ، فاتجه تفكيره إلى ضرورة إجراء تغيير أساسي في نظام الحكم على أساس من التربية الأخلاقية ، فيكون هدف الدولة تربية المواطنين لتحقيق الخير لهم كأفراد وللجماعة التي يعيشون فيها ، ويفسر أفلاطون خير الجماعة والأفراد بأنه تحقيق التوازن بين المطالب الروحية والمطالب المادية لهم جميعاً ، وهذا هو معنى العدالة<sup>(١)</sup> فلا يسمح لفرد أو لطبقة خاصة بالتحكم في الدولة وإقامتها على أساس شهوة السلطان وزادة الطغیان

(١) مفهوم العدالة في محاوره الجمهورية

#### عروض وتحليل

لا شك أن الموضوع الرئيسي للجمهورية هو العدالة وعليه تدور المناقشة خلال هذه المحاور التي يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثلى ويربعلها بنظرته في العدل والأخلاق .  
ويبدأ كسيقراطوس بالمساؤل عن معنى العدالة : فهل تكون في الصدق في القول والوفاء بالدين أى في استقامة السلوك ورد ما أخذ من الغير بغير حق .

أو تكون في أحكام المرء لخصائنه كما هو الحال بالنسبة للضيف أو للذهبي ، أم أنها تعني مساعدة الأصدقاء وإزالة الضرر بالأعداء ، أو أنها في تحقيق مصلحة الأقوي كما يقول تراسيباخوس ؟ وهنا يشير أفلاطون موضوع الديمقراطية : أنتى يشتدق الناس بالقول بأنها حكم انفسهم بنفسه فيشير إلى أن

القوانين في ظل الديمقراطية إنما تمر عن مصلحة أصحاب السلطة فلا هذا النظام إلى يخرج مني العدالة هنا عن تحقيق مصلحة الأغوى كما هو الحال في نظم الطغيان .

ويرد الألاطون على كل هذه الاحتمالات السابقة وينتهي إلى القضية الأساسية في الجمهورية وهي لول سقراط : " إن العدالة هي التي تجعل من الرجل العادل إنسانا سعيداً " أتى أنه ينبغي أن لربط بين الفضلة والسعادة ، وأنه يمكن على الفضلاء من الرجال أن يتولوا حكم البلاد حتى يحققوا السعادة للمجتمع ولأفرادهم جميعاً فإذا رفضوا القيام بهذا الواجب فزناً فماتهم بفرض حكم السفلة عليهم ، ولم يمكن الألاطون بيمه في هذا الموضوع بفرض السادة بقدر اهتمامه بتوجهه انظر إلى ما يمكن أن تبيحه العدالة من قدرة لأصحابها لممكنهم من تحقيق سعادة الناس ، فالرجل العادل في نظر أفلاطون يظل سعيداً حتى ولو سلبت منه جميع الخيرات الثانوية بينما يكون الظالم فقيراً حتى ولو منح سائر هذه الخيرات .

ولما كانت العدالة ضراباً من الفضلة وأنها حينما تتحقق للفرد يمكن فضلاً فإنه لكي تتضح صورة العدالة لدينا يجب البحث عنها في نطاق الدولة ككائن عضوى ، يقول سقراط (قرة ٢٦٨) : " إن العدالة وهي موضوع بحثنا إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له : فأيها توجد أيضاً في الدولة ، ويرى سقراط : أنه اتجه إلى الدولة لأنها تمثل الصورة الكبيرة للعدالة التي تمكن بواسطتها من إدراك طبيعتها الحقيقية في سهولة يسر ."

يبدأ سقراط إذن بحثه عن الدولة في نطاق تحليل مفهوم العدالة فيسأل : لماذا لايس صحيحاً أن الدولة إنما تتألف بسبب تجزؤ الفرد عن الاكتفاء بذاته ما دام بحاجة إلى أشياء لا حصلها بيمين وجود أشخاص عديدين للوفاء بها . وحينما يتجمع هؤلاء المتعاونون الشركاء لسمى مجتمع السكان (دولة) ؟

فالأساس الحقيقي لقيام الدولة هو إشباع الحاجات الأولية للفرد عن مائل وممكن وميسر ، الأمر الذي يقتضى وجود تخصص وتقسيم العمل في الدولة وتبادل الحاجات ، وحينما تصل الدولة إلى الإرخاء ، فإنها تحتاج إلى أشخاص يتخصصون في فن الحرب لعمالة حدودها ولقضاء الدول المجاورة للحصول على ثمنهم أكثر .

وهنا يبدأ أفلاطون في الكلام عن مثلات رجال الحرب أو الحراس وكيفية تربيتهم ، ثم ينتقل إلى الكلام عن الحكام الفلاسفة ويسمك بضرورة إعطاء حكم الدولة للفلاسفة لأنهم أصحاب الحكمة القادرين على فهم معنى الخير وحكم الناس بمقتضاه .

لقد تعرض أفلاطون لدراسة لشاة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكي يكشف عن خلال هذا التطور لدو فكرة العدالة وقد انتهت به دراسته إلى تصور مركب مثالي للدولة تتحقق فيه العدالة على أكمل وجه .

ولكنه يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة في دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها ، فالمش لها ثلاث قوى هي : الشهوة والفضيلة والشهوانية ، ولكل منها فضيلة خاصة بها ، كذلك نجد أن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي عند الأفلاطون :

فالنفس الشهوانية : تقابل طبقة الحكام - ولقبها الحكمة .

والنفس القلبية : تقابل طبقة الحراس - وفضيلتها الشجاعة .

أما النفس الشهوانية : تقابلها ثلاث الطبقات من زراة وصناع وتجار - وفضيلتها العفة أى اعتدال المزاج .

وإن لدينا ثلاث فئات تقابل ثلاث طبقات في المجتمع فما هو إذن موضع العدالة منها ؟

يلاحظ أن أفلاطون حينما يشير إلى حفظ التناسب مطالب ومطالب، انجسد إنما يقيم مذهبه السياسى فى الجمهورية على أساس ميتافيزيقى سبق أن أشار إليه فى محاوراته السابقة، وأعنى به ثابته النفس والجسد، فالجسد يعتبر وسيلة، ونقطة ارتكاز للنفس فى العالم المحسوس، لا تلبث أن تنطلق منه فى رحلتها الماعدة، وأسطورة الكيف ارمز إلى هذا المعنى، وأما النفس، فتعتبر غاية بحيث يكون خلاصها من الجسد هو الجهد الرئيسى الذى يبذله الإنسان خلال حياته الأرضية فى العالم المحسوس، ويشير أفلاطون فى الكتاب العاشر من الجمهورية إلى هذا المعنى فى أسطورة النفس

وإذا انتقلنا إلى التنظيم الاجتماعى فى المدينة، نجد أن أفلاطون يقيم هذا النظام أيضا على أسس ميتافيزيقية، فهو يتكلم عن طبقة الحكام الفلاسفة ونبذة الحراس ثم طبقة التجار والعمال، وكل طبقة من هذه الطبقات تقابل جزءا مشابها لها فى النفس: فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام، والنفس الغضبية تقابل طبقة الحراس، وأما النفس الشهوانية فهى تقابل طبقة التجار والعمال<sup>(١)</sup> ولم يفصل أفلاطون القول عن هذه الطبقة الأخيرة لأن أفرادها هم موضوع ممارسة الحكم ويشير أفلاطون إلى نشأة المجتمع الإنسانى لأنواع الحكومات نكى يدلل على ضرورة قيام الحكومة المثلى لتحقيق العدالة .

---

ينتهى أفلاطون إلى القول بأن مبدأ تنظيم العمل فى الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، ولما كان خلاص النفس مشروطا بعدم مبالغة إحدى قواها وطمعها على القوى الأخرى، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون التوفيق لتحقيق سعادة النفس - لذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقبة بالنسبة للنفس، وأما ضد العدالة فهو طمعان إحدى قوى النفس على لوائها الأخرى - لذلك تكون العدالة فى الدولة لا تتمثل فى حفة التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وهذه هى وظيفة الحكام، فيلسوف، فالعدالة لفضله لا يمكن تحقيقها إلا عندما يصبح الحاكم فيلسوفا، وبذلك تصبح فضائل الإنسان هى عينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وغيرة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثلى .

وبعد هذا يطرح أفلاطون تساؤلا عريضا عن كيفية انهماك الدولة المثلى، فيعطى لنا أربع صور للنظم الفاسدة كالت موجودة قبل قيام الدولة المثلى ويمكن أن تظهر إذا شاع الانحلال فى هذه الدولة، وهكذا اتضح أن أفلاطون لا يتكلم عن موقف ثابت متجمد، بل تنهى نظره السياسية إلى نوع من الدورة التى تتعاقب فيها النظم لتعود لبدأ الدولة المثلى من جديد وهكذا .

(١) عرضا لهذا الموضوع بالتفصيل فى هامش ص ٢٥١ وما بعدها .

## (ب) المجتمع الطبيعي وتطوره :

وإذا كان السفسطائيون والقورينائيون قد ذهبوا إلى أن تكوين المجتمعات الإنسانية إنما يقوم على التعاقد بين الأفراد وليس على أساس طبيعي فريزي ، فإن أفلاطون كان يرى على العكس من ذلك أن الاجتماع البشري حاجة طبيعية لا تحتاج إلى إرادة التعاقد بين البشر ، ذلك لأن الفرد لا يمكن أن يحيا إلا في مجتمع سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أم المدينة ، والمجتمع المثالي هو الذي يطابق النظام الطبيعي في البساطة والصالح ، ولكن مثل هذا المجتمع لا يوجد بين ظهرائنا في هذا العصر<sup>(١)</sup> ، كما يقول أفلاطون ، إذ المجتمعات المعاصرة تقوم على نظم فاسدة متدهورة ويستطرد أفلاطون في رسم صورة جديدة واضحة لتطور المجتمعات من البساطة إلى التعقيد ، فيقول إن المجتمع الطبيعي الأول كان يتألف من عدة أسر مجتمعة معا بقصد إشباع حاجاتها الأولية من مأكّل وسكن وملبس ، ولكن الإنتاج سرعان ما يتزايد ويتحسن ويصبح أكثر مرونة بفضل تطبيق نظام تقسيم العمل<sup>(٢)</sup> فيشيع التخصص وتتمايز الحرف والمهن ، فيظهر في هذا المجتمع انبساط حدادون وصناع الأحذية ونجارون وروعاة ، ولكل منهم عمله الخاص به ، ولما كان مثل هذا المجتمع لا يستطيع أن يكفى ذاته بذاته من حيث السلع الاستهلاكية لذلك فهو يتجه إلى الاستيراد ، ومن ثم فهو مساق إلى تصدير منتجاته لكي يعطي أثمان ما يستورده من سلع ، وتظهر الحاجة حينئذ إلى وسطاء يقيمون سوقا للتبادل التجاري ويسكون نقدا للتعامل على أساسه ، وهكذا يظهر التجار صغارهم وكبارهم ، ويلزم هذا المجتمع ، أيضا طائفة من الأجراء والعمال الذين يساعدون المفتحين في عملياتهم بعد أن يتزايد الإنتاج ، وكذلك يتطلب انوضع الجديد تشكيل قوة عسكرية من الجنود المحترفين للدفاع عن المجتمع وحمايته من غدر المجاورين له . ويستمر هذا المجتمع في حياة البسيطة ، ولكن سرعان ما تزداد حاجات الأفراد ، وتشعب مطالبهم فتتعدد أنواع الأطعمة والشراب فيتحول الناس عن الغذاء النباتي وكذلك تظهر الثياب الفاخرة والحلي العاجية والذهبية ، وتزدهر الفنون الكبرى كالرسم والموسيقى والشعر والمسرح والرقص ويحتاج الناس إلى الخدم ، وإلى من يقض

(١) راجع Leon Robin platon et la science sociale , la pensee

اللى ويزينها ، وهذا التضخم فى المطالب يولد رغبة فى التوسع وفى إجراء  
اتغييرات سريعة ، فتدخل النظم ويفشى الفساد نتيجة للكآب على الرفاهية  
البالغ فيها ، ويكون نتيجة لذلك أن يعتمد نظام النجته ويدب فيه الانحلال  
ويصبح مجتمعا غير طبيعى

ويذكر أفلاطون فى محاوره "السياسى" وفى "القوانين" أن هذه المجتمعات  
القديمة التى كانت تعدها الرفاهية ، والتي نشأت فيما سواه بالعصر الذهبى ، قد  
دبرتها الكوارث والحرائق والفيضانات ، ولكن هذا العصر الذهبى قد ولى وانقضى ولم  
تبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسى للمجتمع<sup>(١)</sup> وكل واحد من هذه النظم  
يتأدى إلى نظام آخر فيها حسب ضرورة سيكولوجية واقتصادية

هذه النظم هى على التعاقب ، التيقراطية والأوليغاركية والديمقراطية  
وحكومة الطغيان

### (ج) أنواع الحكومات :

يقول أفلاطون<sup>(٢)</sup> : أن للحكومات الأربع التى قصدها أسماه معروفة ،  
وهي هى ذى : إن أولها هى الحكومة المشهورة فى كريت واسبرطة ، وهى الحكومة  
التى يذيع الإعجاب بها ، والثانية فى الترتيب رضى المكائنة ، تسمى بالأوليغاركية  
وهى حكومة فيها عيوب عديدة ، وتليها حكومة عكس السابقة ، وأعنى بها  
الديمقراطية ، وأخيرا حكومة الطغيان ، التى يظن أنها حكومة مجيدة ، والتي  
لتجاوز الأخيرة جميعها من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع ، فهل تعتقد  
أن للحكومات نوعا آخر يمكن حسابه نوحا قائما بذاته ؟ هناك بالطبع حكومات  
الملكية الوراثية<sup>(٣)</sup> وتلك التى يمكن شراء مناصب الحكم فيها<sup>(٤)</sup> ، غير أن هذه يمكن  
أن تندرج تحت تلك التى ذكرتها ، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى  
الهونانيين

(١) راجع الجمهورية المقاتين الثامنة والتاسعة وفيهما تصوير كامل لأطوار دهور الدولة .

(٢) راجع محاوره الجمهورية ( الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ) فقرة ٥٤٤ .

(٣) كما كان الحال فى إمارات "بنساليا" .

(٤) كان الحكم بشرى بالمال فى "قرطاجنة" كما يذكر أرسطو فى كتاب السياسة .

ويستطرد أفلاطون محدداً مسار دراسته لهذه النظام الفاسدة فيذكر<sup>(١)</sup> أنه سيتقل إلى دراسة الأنواع الدنيا منها وأولها نظام الحكم الذى يتصف بالزواج المناخل الطمّوح والذى يطابق دستور أسبرطة<sup>(٢)</sup> ثم يليه نظام الحكم الذى يتسم بالمزاج الأوليجاركسى ثم الديمقراطية ثم نظام الطفلين ، وسيتحدثى هذا الترتيب فى بحثه ، حتى إذا منا وضع الأظلم فى مقابل الأعدك ، أمكنه أن يدرك فى وضوح تأثير العدل الخالص والظنم المحض فى سعادة الفرد وشقائه ، فيقرر بناءً على هذا أن كان سيأخذ يراى تراسيماخوس القائل بأن العدالة تكمن فى تحقيق مصلحة الأقوى ، فيوصى باتباع طريق الظنم أو يقتنع بإيثار العدالة على غيرها سواء فى سلوك الفرد أو المجتمع

١- الديمقراطية<sup>(٣)</sup> وهى حكومة عسكرية كذلك اتى كانت تحكم مدينة أسبرطة ، وهذا النظام يلى نظام المجتمع الطبيعى السليم ، إذ أن كل<sup>(٤)</sup> الحكام بالمبادئ السياسية يدفعهم إلى استغلال الثروة العامة لصالحهم واستعباد مواطنيهم ، فهملون العلم والحكمة ويؤثرون عليهما المال والسلطان وقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالديموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة فى الدجد والبطولة وإحراز الانتصارات

### كيف يتم التحول من الأرستقراطية إلى الديمقراطية :

ويغسر أفلاطون عملية التحول من الدولة الأرستقراطية إلى الدولة الديمقراطية فيذهب إلى أن عدم إدراك الحكام والحراس للأوقات الملائمة للخصوية والعقم يؤدى إلى إنجاب الأطفال فى فترات غير مناسبة ، وهذا يعنى أن جهل القائمين بالحكم يقانون التوالد سيكون من نتيجته أن يخرج إلى الوجود أطفال لا مواهب لهم ، يشبون بدون تدريب يدنى أو تهذيب عقلى فتظهر بينهم الصراعات والعداوة وتبلغ هذه الخلافات ذروتها باشتعال نار الحرب الداخلية بينهم ، وأخيراً يتفق الفرقاء

(١) الجمهورية فترة ٤٥

(٢) يقصد " النظام الديموقراطى " .

(٣) Timocratis حكومة الأئمة أو الأسجد - الجمهورية ٥٤٦ - ٥٤١ د .

(٤) (م.س) ٥٢٥ د .



المتعارضون على تقاسم الأراضي الزراعية والأموال وبذلك يستعبدون مواطنيهم وإخوانهم وينقلب هؤلاء إلى قطيع من العبيد بعد أن كانوا أحرارا وهكذا يتم التحول من الأرستقراطية إلى التيموقراطية

ويرى أفلاطون أن التيموقراطية نظام وسط بين الأرستقراطية والأوليغاركية، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين فهو يحبه نظام الحكم الأرستقراطي في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية الخ

ويمتثل لهذا النظام صفاته الخاصة فمنها توجهه وخوفه من الحكماء والمفكرين ، واتجاهه إلى الغفوس الساذجة المبسطة واندفاعه إلى الحرب وخذعها ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالسلم والاستقرار .

وكذلك يكون هؤلاء المصادرة المسكرون ذوي نهم للمال ولكنهم يخفون هذا النهم في أول الأمر ويحتفظون بالذهب في مخابئ وأقبية خاصة بهم ، كما أنهم يخصصون لأنفسهم بيوتا يأوون إليها سرا وينفقون عن سعة على النساء وعلى الملذات والرفاق ، محاولين التهرب من القانون لأنهم قربوا في ظل الإرهاب وليس عن طريق الإقناع وأهملوا تربية العقل ، وشحذ ملكة الجدل والفلسفة وآثروا على كل هذا تدريب البدن

والشخص التيموقراطي يتميز بالطموح : وهو أكثر اعتدادا بنفسه وأقل ثقافة من غيره ، وهو يحسن الاستماع ولكنه لا يجيد التحدث ، ورغم احتقاره لنثرته في شبابه إلا أنه يزداد بها تعلقا كلما تقدمت به السن ، ولكنه يبقى مفتقرا إلى أهم فضيلة تعصمه في حياته وهي الفلسفة والحكمة<sup>(١)</sup>.

٣- الأوليغاركية<sup>(٢)</sup>: ولكن هؤلاء التيموقراطيون سرعان ما يسرى التناقض في نفوسهم وتسيطر عليهم الشهوات فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ : وحينئذ تقوم الحكومة الأوليغاركية وعلى رأسها طبقة الأغنياء بما ركب في نفوسهم من

(١) الجمهورية فترة ٥٤٥ - ٥٥٠

(٢) Clijckis حكومة الأقلية المؤسرة - (م.س) ٥٥٠ ج وما بعدها.

جشع ونهم إلى المال والثروة مما يجعلهم فى عدااء مستحكم مع طبقة الفقراء والكادحين

### كيف يتم التحول من الديمقراطية إلى الأوليغاركية :

ويفصل أفلاطون القول فى هذا النظام وطريقة التحول إليه فيذكر أن الأوليغاركية هى نزع من الحكم يقوم على الثروة ويحكم فيه الأغنياء دون أى مشاركة من الفقراء فى السلطة

أما سبب التحول إلى هذا النظام فهو يرجع إلى تكديس الأموال لدى العسكريين فى ظل الحكم الديمقراطي الأمر الذى يدفعهم إلى البحث عن وجوه جديدة للإنفاق ، فيحاولون تطويع القانون لمصلحتهم وينتهى بهم الأمر إلى انخروج على سائر القوانين ، فتشتد روح المنافسة غير المشروعة ويزداد جشعهم وحبهم للمال ويقل تقديرهم للفضيلة ، فيكرمون من يثرى ثراء فاحشا و يصعدونه إلى مرتبة الحكم مادامت الثروة هى معيار التميز والتشريف ، وهذا هو قانون الامتياز فى الحكم الأوليغاركى ، وكل من لم يصل إلى الحد الأعلى المعترف به من الثروة يستبعد من القيام بالمهام العامة ولو تطلب استخدام الإرهاب والقوة المسلحة لتحقيق ذلك

ويشير أفلاطون إلى أهم عيوب الدولة الأوليغاركية فيرى أنها ترجع إلى اعتبارها الثروة وحدها المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم ، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها من الأثرياء ، وحينئذ تفقد الدولة وحدتها إذ ستقسم إلى دولة للأغنياء وأخرى للفقراء ، وسيخشى الحاكم الأوليغاركى مغبة تسليح الشعب حتى لا ينقض عليه ، وبذلك يصبح نهبا للأعداد ، وكذلك تنهار الحياة الاقتصادية لتدخل الأوليغاركيين المباشر فى سبورها ومنعهم الأفراد من القيام بأعمال التجارة أو الزراعة أو الحرب فى وقت واحد ، فينتهى أفراد الشعب إلى الإفلاس ويبيع ممتلكاتهم للأغنياء ، فيصبح الرعية كلهم فقراء معدمين .

ويهتم أفلاطون بدراسة عملية التحول السياسى من خلال نفسية الأفراد أى أنه لا يصف التحول بالنسبة للدولة فحسب بل يتطرق فى كل حالة إلى التحليل السيكولوجى للأفراد فى ظل التنظيم السياسية ، وهذا يعرض لنا صورة سيكلوجية لعملية التحول من الديمقراطية إلى الأوليغاركية

فحينما يرى ابن الرجل التيموقراطى أن أباه قد فقد كل أسباب التشريف السياسى ، وأبعد عن المراكز القهادية ، وتنازل عن مقارعة الخصوة ، وامتنع عن الوفاء بديونه - الأمر الذى يدفع به إلى المحاكمة والنفى والتشريد وبصادره أملاحه - يحس هذا الابن بأن طريق الأجداد ممثلى بالعقبات وأنه على وشك أن ينتهى إلى ذل الفقر وحقارة المنزلة ، فيبادر إلى التنازل عن روح الطموح البطول والكبرياء العسكرية ويهرع إلى أى عمل مريح حتى ولو كان شاقا وغير لائق ، ويقبل على تكوين ثروة خاصة تحدوه روح الطمع والجشع ، مهمل كل معانى الحكمة والفضيلة والحجاجة ، موجها إعجابه وتعلقه الشديد بالمال وحده دون أى تفكير فى تثقيف عقله

ولا يلمح أن يحتل مثل هذا الرجل بإعجاب النعمة ، فيولوه مقاليد الحكم ولكنّه - حبا منه للمال وخشية عليه من الضياع - يشتد حرصه على ثروته فيضل مقترنا متمنعا عن الإنفاق الأمر الذى يضعف من قدرته على التنافس فى سبيل إحرار أى انتصار أو مجد لنولته ، إذ هو لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه ويرضى بالمزمنة إذا كانت تحقق له الحفاظ على ثروته ، وهكذا تبرز الطغيان الأوليجاركية من حيث الجشع المفرط فى طلب الثروة والحفاظ عليها : بحيث تتفوق فى هذا الاتجاه على الرأسمالية المعاصرة التى تمتاز عليها - على الأقل - فيما يختص بطرحها لرأس المال فى السوق للتداول وعدم اكتنازه .

وربما اعتبر البعض أن اتجاه الأوليجاركية إلى السلام وتجنب الحروب خشية على ضياع الثروة يعد فضيلة تقبىز بها على الرأسمالية المعاصرة التى تستخدم رأس المال لإثارة الحروب فى سائر أرجاء المعمورة وبذلك تقضى على كل القرص الساحة للسلام ، ولكن الحقيقة أن اتجاه الأوليجاركية - وهو إلى الجمود والموت أقرب إنما يعد رذيلة أيضا مثلها فى ذلك مثل ما تجلبه الرأسمالية من شرور ، وسيكون هذا الداء سببا فى القضاء على الأوليجاركية إذ سيجتمع الفقراء والمعدمون للقضاء على حكامهم الذين يحرمون من ضروريات الحياة فى الوقت الذى تتكدس لديهم قناطر الذهب والفضة<sup>(١)</sup>.

٣- الديمقراطية<sup>(١)</sup> ولكن هؤلاء الذين يشكلون الأغلبية سرعان ما يلتئم شملهم برعاية النبلاء الذين أفلستهم الأغنياء، بإثارة الفقراء عليهم ويشند الصراع الطبقي وتشتمل نيران الثورة التي تؤدي إلى قيام الديمقراطية فيعمل حكامها القتل والتشريد في الأوليغاركيين الذين قد أضعفهم الفقر، ولكن المساواة المطلقة التي لا تقوم على أساس من القدرات والتميزات الشخصية سرعان ما تؤدي إلى الفساد فهذا النظام الذي ينادى بالحرية المطلقة سينتهي إلى الفوضى، وستنتكس فيه القيم والأخلاق، فيهرى الأفراد في التضع وعدم الاستحياء جسارة وشجاعة، ولا تستبين المطالب الضرورية من غيرها، ويقف أو ينعدم احترام الناس للقانون ويختفى كل نظام في المجتمع

### كيف تتحول الأوليغاركية إلى ديمقراطية :

أن الانتقال من الأوليغاركية إلى الديمقراطية إنما يتم بسبب الجشع المفرط في الغاية التي تستهدفها الأوليغاركية وأعنى بها السعى إلى تحصين أكبر قدر ممكن من الثراء وعدم إصدار القوانين التي تحد من الإسراف وتبديد ثروات الآخرين، فيقع هؤلاء فريسة الاقتراض الفاحش من أصحاب السلطة، وبذلك يزداد عدد الرجال الصالحين الذين يتحولون إلى الفقر وانعوز، ويظل هؤلاء غميبين في الدولة وقد أثقلتهم الديون وسأ أفقر حياتهم وفقدوا حقوق المواطنين، فلا تلبث قلوبهم أن تمتلئ بالحقد والرغبة في الإضاحة بالحكام الذين أفقدوهم ثرواتهم أما الحكام أنفسهم فإنهم يزدادون انغماسا في حياة اللهو والفراغ وتزداد طبيعتهم عجزا ورخاوة الأمر الذي يدفع بهم إلى الانهيار في أول صدام بينهم وبين الفقراء، وهكذا تظهر الديمقراطية حينما ينتصر الفقراء على أغنيائهم الأغنياء، فيعتقلون بعضهم وينغون لبعض الآخر ويتقسمون أمور الدولة بالتساوي، وغالبا ما يختار الحكام في مثل هذا النظام من طريق الاقتراع وهكذا تظهر الديمقراطية على أنقاض الأوليغاركية إما بحد السيف أو عن طريق الخوف الذي يدفع الأغنياء إلى الانسحاب طوعية من الميدان.

(١) Dymaenitz حكومة الشعب - (م.س) ٥٥٢-٥٦٣ هـ.

وتظهر في هذه الدولة سائر الدساتير المشاعة ، وتشجع الحرية بين الأفراد فيظهر التهاون في القيام بأعباء الحكم ، ويحظى السياسي الديمقراطي بمظاهر التشريف كلما اقترب من الشعب وطلب صداقته بقطع النظر عن أهليته وجدارته للحكم ، والرجل الديمقراطي لا يعرف في سلوكه نظاما ولا قانونا بل مثلة الأعلى إنما يكمن في الحرية والمساواة ، وهكذا لا تقيم الديمقراطية وزنا للفضائل ولا للمميزات الفردية ، ولا يبقى أمامها إلا أن تأتى بصفات الوقاحة والفوضى والتبذير والتغرور فتسمى الوقاحة تربية رفيعة والفوضى حرية والتبذير كرمًا والتغرور رجولة ، وهذه هي نهاية المأساة للرجل الديمقراطي الذي يتمسك بالحرية فيطلق العنان للملاذات الضرارة ويغير الضرورية

يتضح من هذا أن أفلاطون كان شديد النقد للديمقراطي ، لأنه كان المطية التي استغلها السفساثيون للسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى في أئتنا الأمر الذي أففى إلى القضاء على حياة أستاذة سقراط .

على أن نشأة أفلاطون الأرستقراطية واستعلاءه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطي الذي يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب في حكم نفسه بنفسه <sup>(١)</sup>.

٤- الطفيان <sup>(٢)</sup>: وحينما تشيع الفوضى في المجتمع ينهض زعيم حزب الشعب أو أحد أقطابه المشهورين بالشدة والدهه فيستولى على الحكم ، ويقسم الأراضي ويبلغى ديون الجروليتاريا (الطبقة الفقيرة) التي تلتف حوله وترى فيه المخلص من استبداد الأغنياء ، ولكنه يحتفظ بحامية قوية لكى تقيه شر المؤامرات ، ويشن حروبًا متلاحقة على جيرانه ، ولكى يواجه هذه الأعباء ونفقات الحروب الباهظة نراه يزيد من الضرائب ، وينكل بالأغنياء وبالمنافس ليه المنتقدين لأعماله ، ويشرذم المواطنين الفضلاء مخافة منهم على سلطانه ، ويقرب إليه المرتزقة والعتقاء والشعراء الذين نفاهم من مدينته اللاذلة ، وينهب

(١) الجمهورية لفرة ٥٦٥ - ٥٦١

(٢) Tyrannis حكومة الاستبداد أو الطفيان - (م.م) ٣١٣هـ - ٤٥١هـ .

المعابد ويستولى على أموال الشعب لكي يطعم حراسه وأعوانه ، فيحس الشعب في ألم أنه انتقل من حال الحرية إلى عهد انطهان

### التحول من الديمقراطية إلى الطغيان :

لما كانت الحرية هي أهم ما تمتاز به الديمقراطية لهذا فإن الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية ، وتجاهل كل ما عداها قد تؤدي إلى تدهور هذا النظام والمضالبة بالطغيان ، ذلك أن زعماء هذا النظام سيندفعون في إرضاء الشعب وذلك بفتح مزيدا من الحريات ، فإذا ما هدأ لهم أن يتوقفوا في منتصف الطريق فإنهم سيقنعون بأنهم أو لهجاركيون يستبدون وسنألهم المقاب وهكذا يقل أو يكاد يمحى احترام الناس للقوانين بل سيسخر البعض ممن يطيعون القوانين ، وتشيع الحرية في هذه الدولة حتى داخل البيوت فيعامل الأب أبناءه على أنهم نظراء له ، ويعامل الأبناء آبائهم بخير احترام من حيث أنهم جميعا متساوون وأحرار، ويغدو للعبد مساويا للمواطن والأجنبي الدخيل مساويا لهما ، وكذلك فإن الأستاذ في ظل النظام يصبح في خفية من تلاميذه من يعمل على تملقهم ، ويسخر التلاميذ من أستاذهم ، ويتناول الصغار على الكبار ويؤثر الكبار السلامة فيشاركون الصغار لهوهم ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد

وهكذا يصبح المؤطنون في ظل النظام الديمقراطي على درجة كبيرة الحساسية مشغولون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بواردة الضغط، وينتهي بهم الأمر إلى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق.

وهذه هي البداية الرائجة المجيدة التي ينبثق منها الطغيان ، فليس من شك إذن في أن التطرف في الحرية ينتهي حتما إلى التطرف في العبودية سواء بالنسبة للفرد أو للدولة

وتنقسم الدولة الديمقراطية إلى ثلاث طبقات أولاها طبقة الحكام وهم أصحاب السلطة الحقيقية كقوة الأوليغاركيين و لكنهم أكثر سطوة منهم والطبقة الثانية هي طبقة الأغنياء أما الثالثة فهم جموع الشعب من العمال واليدين وأنذين لا يملكون إلا القليل ، وهم أقوى الطبقات إذا اتحدوا ويحاول الحكام تملقهم بتوزيع لروايت

الأغنياء عليهم مع احتفاظهم بنصيب الأسد و إذا كان الحكام يكونون عادة من الخُصماء والنشطين فى إدارة الأعمال فإن باقى الشعب يجلسون فى المساحات للتصفيق لهم .

ويختار الشعب دائما شخصا يفضلهُ ويجعل منه نصيراً قوياً له فيصبح زعيماً ديمقراطياً يلقى عليه قوة وسلطاناً هائلاً ، وحينما يجد هذا الزعيم الشعبى نفسه مطاعاً لا يجد غشاشة فى سفك دماء أهله وتلقيق الاتهم الباطلة لهم وتشريدهم وقتلهم ويعهد توزيع الأراضي ويصدر وعوداً زائفة عن الديون فينتهى الأمر بمثل هذا الرجل إلى أن يقتله أعداؤه أو أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب

هذا الزعيم يثير المتاعب فى وجه أصحاب الثروة ، ويحاول أعداؤه إبعاده عن الحكم فيطالب هو بإنشاء حرس شخص خاص به ، وهذا مطلب جميع من وصلوا إلى ذروة الاستبداد بحجة المحافظة " على نصير الشعب فى شخصية مراعاة لمصلحة الشعب ذاته | "

وحيثذاك يفر جميع الأغنياء وحين يلم لهذا الزعيم قهر أعدائه يتحول إلى طاغية بعد أن كان يقابل الجميع فى مستهل حكمه بالابتسام والتحية ويستنكر كآة طغيان ويجزل الوعود ، يعنى الناس من الديون ويوزع الأرض على مؤيديه ويتصنع الطيبة والود مع الجميع

وفى عهد هذا الطاغية يتحول جميع المواطنين إلى الانشغال بكسب قوتهم اليومي بعد إفقارهم جميعاً وبذلك يكونون عن التآمر عليه

وهو ينشط دائماً للقضاء على أصحاب الفكر وذوى الشجاعة والذكاء وهزة النفس والثروة من رفاقه الذين أعانوه على تسنن كرسى الحكم ، أو من هيرهم ، هؤلاء الذين يصارحونه بمواجهة آرائهم فى سلوكه ، وهكذا لا يبقى فى الدولة أى شخص له قيمة سواء من أصدقائه أم من أعدائه ، فيجد نفسه يحكم جيوعاً من المحقرين ، بينما ينفّر منه الشرفاء وأصحاب الحكمة

وسيدأب الطاغية دائماً على إشعال نيران الحرب لتغطية أفعال وللقضاء على أعدائه فى الداخل والخارج

وسيدرك الشعب بعد فوات الأوان مدى الحماقة التي ارتكبها حين أنجب مثل هذا الخنوق ورعاه ورياه حتى استحال عليه، أن يطرده

ويختم أفلاطون استعراضه لطريقة التحول من الديمقراطية إلى الطغيان فيذكر " أن انطاغية قاتل لأبيه وهو ابن هاني لا يرحم شيخوخة أبيه ، وهذا في الحق هو الطغيان الذي لا يمكن أن يختلف عليه اثنان، وهكذا فإن الشعب يستجير من الرمضاء بالنار ، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يفتح تحت سطوة العبيد ، وهكذا تتحول الحرية المتطرفة المهوجاه إلى أقسى وأمر أنوع العبودية ، وأعنى بها الخضوع للعبيد<sup>(١)</sup>

هذه الحكومات الأربع الفاسدة هي صخرة لسيطرة الشر في المجتمع وتغلب انطبقات السفلى وقرى النفس على الطبقات انعتها رقة العقل والحكمة. فالديموقراطية تمثل الشجاعة وهي فضيلة النفس الغضبية انطلقت من عقالها بدون سيطرة العقل ، وأما الأونيجاركية فهي تمثل نزوات النفس الشهوانية وإيثارها للدال بدون رادع من ضمير أو عقل ، أما انطاغية فهو جلاد سارق ، غليظ القلب مسلط على الشعب ، يتعوب أمواله وينكس القيم الفاضلة بحيث يمثل شرما في النفس الغضبية والشهوانية من رذائل موقوتة

وينتهى أفلاطون من عرضه لأنواع الحكومات الفاسدة بقوله ، إن إقزار العدالة هو الذي يكفل وحده السعادة للفرد والمجتمع ولا يتم هذا إلا في ظل حكومة فاضلة<sup>(٢)</sup>.

## د - نظام المدينة وتربية الأحداث :

ويرى أفلاطون أن الحكومة المثالية الفاضلة لا بد من أن تقوم على أساس من الامتياز التكري ، وليس على أساس من الشروة والجاه ، ويسمىها حكومة أرستقراطية إذا كانت تتألف من مجموعة من انحكام ، أما إذا كان حاكمها شخصا

<sup>(١)</sup> راجع الجمهورية فترة ٥٦٢ - ٥٦٩ .

<sup>(٢)</sup> المقالة الثامنة من الجمهورية راجع كتاب " تاريخ الفلسفة اليونانية " للأستاذ يوسف كرم الطبعة الثالثة ص

١٠٦ - ١٠٧ حيث نجد تلخيصاً والبا لهذه المقالة ، راجع أيضا أميل برويه ( تاريخ الفلسفة ) الجزء الأول

ص ١٥٥ - ١٥٦



واحدا فتكون موناركية ، وفى ظل هذه الحكومة لا يطبق مبدأ المساواة المطلقة بين الأفراد ، بل يفاضل بينهم بحسب قدراتهم ويتم توزيع الحقوق على المواطنين على أساس هذا المبدأ دون غيره ، وفى ظل هذا النظام لا يجب أن يصدر الحاكم فى سلوكه وتصرفاته عن شعور بالشفعة أو الإحسان وحدهما ، أو عن مهارة مستطائية تقوم على أساس صدق الفراسة فى معرفة رغبات الناس وأهوائهم ومحازلة السيطرة عليهم وإخضاعهم عن طريق ذلك الأمر الذى يحدث فى ظل حكومات فاسدة أخرى بل يجب أن يكون على معرفة بالخير دين أى شئ آخر ، وتكون له دراية تامة بأسلوب تربية الشعب على أساس هذا الخير ، ومن ثم فإنه كان من الضروري أن تكون المشكلة الرئيسية فى الجمهورية هى اختيار هؤلاء الحكام وتحديد أسلوب تربيتهم حتى يتم تكوينهم وإعدادهم لحكم المدينة

ولكن يكون البناء الاجتماعى والسياسى صحيحا مدينا رأى فلاطون أنه يجب أن تبدأ عملية التربية قبل ميلاد الطفل حتى تضمن له وراثة سلمية ، ولهذا فقد قضى على حرية تكوين الأسرة كما قضى على الملكية الخاصة بالنسبة لطبقتى الحكام والحراس ونادى بمبدأ شيوعية النساء<sup>(١)</sup> والمال ، أما إنجاب الأطفال فيهم

#### ١١ الجمهورية لفرقة ٤٥٧ .

" أن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع ، ليس لواحدة منهم أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم ، وليكن إنجاب الأطفال أيضا مشاعا بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه " ويستطرد فلاطون مشيراً إلى أنه لا يمكن أن ينكر أحد من الناس ما فى شيوعية النساء والأطفال من فائدة كبيرة ولكن الصعوبة الكبرى هى فى إمكان تحقيق هذا المبدأ .

يعترض اللاطون أنه من الممكن تحقيق هذا المبدأ كما تنعل فى أحلام اليقظة فتخيل أن الموضوعات قد حدثت بالفعل ثم تستنتج بنتائجها أى بفاكدها هكذا يفعل اللاطون فيمضى فى طرح كيفية تنفيذ هذا الاقتراح (فرقة ٤٥٨) فعلى المشروع أن يتغنى للحراس اقرب النساء إلى طبيعتهم ثم يجمع بينهم تحت سقف واحد ، بحيث يتناولون نفس الطعام ويعيشون معا حتى يشعروا برابطة قوية تجمعهم بينهم تقوم على أساس من الحب (فرقة ٥٥٩) وبالطبع سيتم اختيار الشقيين من النوع الرفيع من الجنسين . وستقام أثناء ذلك احتفالات تجمع بين الجنسين ولقدّم فيها القرايين ، ويتغنى فيها الشراء بالاشهاد الزواج ، وتكرر هذه الاجتماعات بقدر ما تحتاج إليه الدولة من اطفال (فرقة ٤٦٠)

وعندما يولد الأطفال يجد بهم ونى هيئة تتعرف على تربيتهم سواء من النساء أو الرجال أو منهما معا ، وعلى هؤلاء أن يخضوا بتربية الاطفال مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بالاعتناء بالانهايات على اطفالهم .

عن طريق فوستم من طريق اتصال نساء صحيفات مختارات برجال أصحاب مختارين تحت إشراف الدولة حتى يولد جيل نبيل قادر على الاضطلاع بالمهام العظيمة ، ويرعى هؤلاء الأطفال في مؤسسات عامة يعهدا عن الآباء والأهبات ودون أن يتعرف هؤلاء عليهم ، وينشأ الأحداث معاً حيث يجتمعون باستمرار أثناء تناول الغذاء وفي الدراسة وغير ذلك ، فتتقوى أواصر الألفة وروابط المحبة بينهم معاً يؤدي إلى تمكين روح التعاون في نفوسهم فيكونون قادرين فيما بعد على تسير دقة شئون الحكم بهذه الروح

وتستمر تربية الأطفال من ذكور وإناث حتى سن الثامنة عشر ثم يثقلون تدريجات رياضية ، وفي سن العشرين يختار من تثبت صلاحيته من بينهم : وهؤلاء سواء كانوا فتياناً أو فتيات يخضعون لتدريب عسكري لمدة سنتين أو ثلاث ثم يتلقون دراسات في الرياضيات والفلك والموسيقى ، وفي سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر والذين يجتازونه من بينهم يتلقون دراسات في الجدل لمدة خمس سنوات حيث يدرسون بعضه خاصة نظرية المثل ويكتشفون الحقائق العليا

وفي سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والإدارة ، ولا توكل إليهم مهام الحكم ومشاكله إلا بعد بلوغهم سن الخمسين

وعلى هذا فمن حكم المدنية المثلى يجب أن يوكل إلى الفلاسفة دون غيرهم يقول أفلاطون بهذا الصدد : "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً ، فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة انبئاسية والفلسفة في فرد واحد ، وبمعنى آخر إذا لم يصدر قانون جازم يستبعد من مناصب الدولة كل من لا تؤهله قدرته للسلطة السياسية أو للفلسفة على السواء ، فلن تهدأ يا عزيزي جلوسك حدة الشرور التي تصيب الدولة ، بس ولا تلك التي

والمرأة أن تنجب أطفالاً منذ سن العشرين حتى الأربعين ، أما الرجل فبعد أن يختار "أند لترات العمر حماسة للسباق" فيخلل يجب للدولة أطفالاً حتى الخامسة والخمسين .

ويجب أيضاً ألا تحرف الآباء على أبنائهم للأطفال كلهم أبناء الدولة ، وعلى الأب أن ينظر منذ الوقت الذي يبدأ فيه زواجه إلى كل الأطفال الذين يولدون بعد سبعة أشهر أو تسعة على أنهم كلهم أبنائه وأنهم جميعاً أحباء ، وعليه أن يبدأ أبناء الأخيرين أسفاً له وأمرأته جدّة لهم وهو جدّهم أ . هـ .

تصيب الجنس البشرى بأكمله ، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها ذلك ما كنت أتورد في الجهر به منذ وقت ضويل ، إدراكا منى لدى مخالفته للآراء الشائعة " (١)

ويوضح أفلاطون السبب الذى يطالب من أجله بأن يكون الفلاسفة حكاما فيذكر "أن هناك صفات للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل ، وهى تملقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم من شىء من تلك الحقيقة التى تظن باقية أبدا ، والتى لا تنال منها تقلبات الكون والفساد .. ولنضيف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها ، وأنهم لا يتناولون بدحض اختيارهم عن أى جزء منها كبيرا كان أم صغيرا ، ثمينا أم تافها ، كما قلنا من قبل وسهناهم بالمحبين والراغبين فى التكريم"

ويستطرد أفلاطون فيذكر أن الفيلسوف عادل بطبعه لا تستبد به اللذة أو الجشع أو الرغبة فى التسلط بل هو يتجه دائما إلى انعم الحقيقى ويقبل على منة الروح ويترفع عن الوضاعة والغرور والجبن ، هذا بالإضافة إلى الاعتدال والصدق فى كل شىء والرفقة فى معاملة الناس وقوة الذاكرة وسرعة الفهم وحضور اليديهة وطيبة النفس وابتعادها عن الصفات الخ ... " (٢)

وهؤلاء الحكام الفلاسفة سيكونون بطبيعة تكوينهم قادرين على الإشراف بدقة على الحياة العقلية والأخلاقية للمواطنين وتسيير جهاز الدولة الذى يقوم نظامها على أساس من الدين والفن والعلم ، ومع هذا فإن الحاكم — وهو مكلف بحماية أخلاق المواطنين — يجب أن يخضع الشعر والموسيقى لرقابة شديدة ، ولا يسمح للشعراء والمغنيين بأن يفسدوا أخلاق الأفراد بتمجيدهم للرنائن واملقهم للأغنياء ومدحهم — الذى يشوبه النفاق — لذوى الجاه والسلطان ، إنما يسمح لهم فقط بترجييه القريض والألحان لتمجيد الآلهة والإشادة بأشراف الرجال والناهبين والأبطال ، فليس ثمت مكان للتراجييديا أو للأشعار الهومييرية فى مدينة أفلاطون ، إذ الفن يجب أن يوجه إلى تحقيق خير الدولة ، وكذلك الأفراد يجب ألا تكون لهم

(١) راجع الجمهورية فقرة ٤٧٣ .

(٢) راجع الجمهورية الفقرة ٤٨٤

حرية أو مصلحة فردية خاصة غير ما تتحقق به مصلحة الدولة ، ويتم تحقيق هذه المصلحة من الناحية الخارجية : بإقرار السلم ورعاية حقوق رعايا الدولة من اليونانيين ، فلا يجب أن يدرس اليوناني مدينة جاره اليوناني ، ولا أن يسترق رعاياها يل عليه أن ينشد انصداقة والتآلف معهم إنما يكون الاسترقاق والإهانة للأعداء من الأصاحم من غير اليونانيين<sup>(١)</sup> ، وهذه الدولة عند أفلاطون ثابتة غير متغيرة لا تخضع لتقلب الظروف ، فهي دولة مثالية تصلح في كل مكان وزمان ومكان وهي كذلك - كعالم المثل - تسمو على ظروف العالم الحسى ، بل أن هذا العالم وأفراده يعوقون بسلوكم المنحرف المثل الأعلى للدولة

فكان الفكر الميأسي عند أفلاطون يستمد اسنه - كما سبق أن أشرنا - من موقفه الميتافيزيقى المثل ، وكان أفلاطون بشغفوا بتطبيق نظرياته السياسية وتحقيق فكرته عن المدينة المثلى عمليا ، ولهذا تجده يتردد على دتيس ( دنيسيوس ) حاكم صقلية ، ويعقد صداقات بح ديون ابن أخته ، وذلك لأنه كان يؤمل في إقناعهما بأفكاره السياسية فتكون صقلية مسرحا أو حقلأ يجرى فيه تجربة بذهبة السياسي ، ولكنه فشل في هذا السعى كما أوضحنا في كلامنا عن سيرته

وقد اضطر أفلاطون إلى تعديل بعض الأسس في نظريته السياسية ، فنحن نراه في محاوره " السياسي " ، يصف الحاكم المستبد المستنير بأنه الملك ذو السلطان والسيطرة وأنه الحاكم الأصلح ، وهو يعرض لهذه الفكرة في السياسي ، فيذكر أن الحاكم المستبد العادل أصلح بن الفينسوف في حكم المدينة ، لأنه هى خير به بالشئون السياسية ، فهو لا يتقيد بأى قانون ويعرف ما هو الأفضل للدولة ، ويختار أصلح الأشخاص للمناصب العامة حسب قدراتهم ومواهبهم ، رله أيضا الفترة والمهارة على تنسيق جميع شئون الدولة وربطها بإحكام لكى تصدر عن تصور واحد متسق

## هـ - النظام السياسي في " القوانين " :

وفى كتاب " القوانين " نجد أن أفلاطون قد رجع عن بعض آرائه السابقة فى الجمهورية فتراد يرفض شيوعية النساء والأطفال ، وكذلك الملكية الخاصة وحكم الفلاسفة ، وقد استماض عن حكم الفلاسفة بـ مجلس حكومى مؤلف من مجموعة من الأفراد هم حراس اندستور الذين يراقبون الزواج وحياة الأسرة ومعضها ويقسمون

(١) الجمهورية المقالة الخامسة لقرة ٤٦٩ ب ، ٤٧١ ج .

الأرض<sup>(١)</sup> ويحققون تفتيتها بالهيرات ، وتوكل الصناعة والتجارة للأرقاء والمهجنيين  
وبقيد تداول النقد إلا في حدود الحاجات الضرورية ويمنع اقتناء الذهب والفضة  
وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت بمزاجه من النظم السياسية الرئيسية  
التي أشار إليها في محاوره السياسى ، فتكون حكومة أرستقراطية تسند إلى هيئة  
نيابية هي مجلس الشيوخ ، وهذا النظم وسط بين الديمقراطية وحكومة إنطونيان أى  
وسط بين الحرية المسرفة والسلطة الغاشمة وتعتمد هذه الحكومة على نظم متدرجة  
تحفظ التوازن بين السلطات فإن جانب السلطة النهائية توجد سلطة قضائية تتمثل  
فى المحاكم وتحفظ الشرطة الأمن الداخلى بينما يسير الجيش وحلى رأسه القواد  
على حماية أمن الدولة إنخارجى وكذلك تعين الدولة الكهنة ليقوموا بالراسم الدينية  
ويشرفوا على المعابد

ويلاحظ أنه على الرغم من هذه التفاصيل التى يغرق أفلاطون فى إيرادها  
لتنظيم شئون المدينة ، وهى مجتمع إنسانى يوجد فى عالمنا الحسى ، إلا أنه مع  
هذا استمر على إيمانه الراسخ بفكرته الأساسية سواء من الناحية الميتافيزيقية أو  
السياسية ، تنك الفكرة التى ترى فى الدولة نظاماً يعد النفس للحياة الأبدية وأنها  
نظام يقوم على أساس عقلى

وقد استبدل أفلاطون الجدل فى برنامج الأحداث بنوع من التربية الدينية ،  
كما أغفل فكرة التنازع<sup>(٢)</sup> والزم الشعراء والفنانين بالخضوع للدين والأخلاق ، وقد  
ازداد احتقار أفلاطون لشئون عالم الحس ورأى أنه الأفضل للإنسان أن يترك نفسه  
ومصيرد بين يدى الله

وفى القوانين أيضاً يتكلم أفلاطون عن نفس عالمية شريرة هى أصل جميع  
الشرور والآثام ومصدر الإلحاد الذى يزعزع أركان الدين فى الدولة ، وهو ينصح  
بضرورة إعدام المخطئين الذين يصرون على أخطائهم بعد توجيه النصح والإرشاد  
إليهم ، واذن فقد قضى على حرية الفكر فى ظل هذا النظام ، والواقع أن أفلاطون  
قد انتهى فى القوانين إلى آراء يستشف منها يأسه من إقامة حكومته المثلى - التى  
أشار إليها فى الجمهورية - فى عالمنا هذا ، وقرر أن تحقيق مثل هذه الحكومة  
يتطلب وجود كائنات أسمى من البشر .

(١) "القوانين" الكتاب الخامس فقرة ٧٣٨ .

(٢) "القوانين" - الكتاب التاسع ، الفقرات ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ ، ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ ، ١٤٧١ ، ١٤٧٢ ، ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ ، ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ ، ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨١ ، ١٤٨٢ ، ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ ، ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٢ ، ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ ، ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ ، ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ ، ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ ، ١٥٠٩ ، ١٥١٠ ، ١٥١١ ، ١٥١٢ ، ١٥١٣ ، ١٥١٤ ، ١٥١٥ ، ١٥١٦ ، ١٥١٧ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ ، ١٥٢٠ ، ١٥٢١ ، ١٥٢٢ ، ١٥٢٣ ، ١٥٢٤ ، ١٥٢٥ ، ١٥٢٦ ، ١٥٢٧ ، ١٥٢٨ ، ١٥٢٩ ، ١٥٣٠ ، ١٥٣١ ، ١٥٣٢ ، ١٥٣٣ ، ١٥٣٤ ، ١٥٣٥ ، ١٥٣٦ ، ١٥٣٧ ، ١٥٣٨ ، ١٥٣٩ ، ١٥٤٠ ، ١٥٤١ ، ١٥٤٢ ، ١٥٤٣ ، ١٥٤٤ ، ١٥٤٥ ، ١٥٤٦ ، ١٥٤٧ ، ١٥٤٨ ، ١٥٤٩ ، ١٥٥٠ ، ١٥٥١ ، ١٥٥٢ ، ١٥٥٣ ، ١٥٥٤ ، ١٥٥٥ ، ١٥٥٦ ، ١٥٥٧ ، ١٥٥٨ ، ١٥٥٩ ، ١٥٦٠ ، ١٥٦١ ، ١٥٦٢ ، ١٥٦٣ ، ١٥٦٤ ، ١٥٦٥ ، ١٥٦٦ ، ١٥٦٧ ، ١٥٦٨ ، ١٥٦٩ ، ١٥٧٠ ، ١٥٧١ ، ١٥٧٢ ، ١٥٧٣ ، ١٥٧٤ ، ١٥٧٥ ، ١٥٧٦ ، ١٥٧٧ ، ١٥٧٨ ، ١٥٧٩ ، ١٥٨٠ ، ١٥٨١ ، ١٥٨٢ ، ١٥٨٣ ، ١٥٨٤ ، ١٥٨٥ ، ١٥٨٦ ، ١٥٨٧ ، ١٥٨٨ ، ١٥٨٩ ، ١٥٩٠ ، ١٥٩١ ، ١٥٩٢ ، ١٥٩٣ ، ١٥٩٤ ، ١٥٩٥ ، ١٥٩٦ ، ١٥٩٧ ، ١٥٩٨ ، ١٥٩٩ ، ١٦٠٠ ، ١٦٠١ ، ١٦٠٢ ، ١٦٠٣ ، ١٦٠٤ ، ١٦٠٥ ، ١٦٠٦ ، ١٦٠٧ ، ١٦٠٨ ، ١٦٠٩ ، ١٦١٠ ، ١٦١١ ، ١٦١٢ ، ١٦١٣ ، ١٦١٤ ، ١٦١٥ ، ١٦١٦ ، ١٦١٧ ، ١٦١٨ ، ١٦١٩ ، ١٦٢٠ ، ١٦٢١ ، ١٦٢٢ ، ١٦٢٣ ، ١٦٢٤ ، ١٦٢٥ ، ١٦٢٦ ، ١٦٢٧ ، ١٦٢٨ ، ١٦٢٩ ، ١٦٣٠ ، ١٦٣١ ، ١٦٣٢ ، ١٦٣٣ ، ١٦٣٤ ، ١٦٣٥ ، ١٦٣٦ ، ١٦٣٧ ، ١٦٣٨ ، ١٦٣٩ ، ١٦٤٠ ، ١٦٤١ ، ١٦٤٢ ، ١٦٤٣ ، ١٦٤٤ ، ١٦٤٥ ، ١٦٤٦ ، ١٦٤٧ ، ١٦٤٨ ، ١٦٤٩ ، ١٦٥٠ ، ١٦٥١ ، ١٦٥٢ ، ١٦٥٣ ، ١٦٥٤ ، ١٦٥٥ ، ١٦٥٦ ، ١٦٥٧ ، ١٦٥٨ ، ١٦٥٩ ، ١٦٦٠ ، ١٦٦١ ، ١٦٦٢ ، ١٦٦٣ ، ١٦٦٤ ، ١٦٦٥ ، ١٦٦٦ ، ١٦٦٧ ، ١٦٦٨ ، ١٦٦٩ ، ١٦٧٠ ، ١٦٧١ ، ١٦٧٢ ، ١٦٧٣ ، ١٦٧٤ ، ١٦٧٥ ، ١٦٧٦ ، ١٦٧٧ ، ١٦٧٨ ، ١٦٧٩ ، ١٦٨٠ ، ١٦٨١ ، ١٦٨٢ ، ١٦٨٣ ، ١٦٨٤ ، ١٦٨٥ ، ١٦٨٦ ، ١٦٨٧ ، ١٦٨٨ ، ١٦٨٩ ، ١٦٩٠ ، ١٦٩١ ، ١٦٩٢ ، ١٦٩٣ ، ١٦٩٤ ، ١٦٩٥ ، ١٦٩٦ ، ١٦٩٧ ، ١٦٩٨ ، ١٦٩٩ ، ١٧٠٠ ، ١٧٠١ ، ١٧٠٢ ، ١٧٠٣ ، ١٧٠٤ ، ١٧٠٥ ، ١٧٠٦ ، ١٧٠٧ ، ١٧٠٨ ، ١٧٠٩ ، ١٧١٠ ، ١٧١١ ، ١٧١٢ ، ١٧١٣ ، ١٧١٤ ، ١٧١٥ ، ١٧١٦ ، ١٧١٧ ، ١٧١٨ ، ١٧١٩ ، ١٧٢٠ ، ١٧٢١ ، ١٧٢٢ ، ١٧٢٣ ، ١٧٢٤ ، ١٧٢٥ ، ١٧٢٦ ، ١٧٢٧ ، ١٧٢٨ ، ١٧٢٩ ، ١٧٣٠ ، ١٧٣١ ، ١٧٣٢ ، ١٧٣٣ ، ١٧٣٤ ، ١٧٣٥ ، ١٧٣٦ ، ١٧٣٧ ، ١٧٣٨ ، ١٧٣٩ ، ١٧٤٠ ، ١٧٤١ ، ١٧٤٢ ، ١٧٤٣ ، ١٧٤٤ ، ١٧٤٥ ، ١٧٤٦ ، ١٧٤٧ ، ١٧٤٨ ، ١٧٤٩ ، ١٧٥٠ ، ١٧٥١ ، ١٧٥٢ ، ١٧٥٣ ، ١٧٥٤ ، ١٧٥٥ ، ١٧٥٦ ، ١٧٥٧ ، ١٧٥٨ ، ١٧٥٩ ، ١٧٦٠ ، ١٧٦١ ، ١٧٦٢ ، ١٧٦٣ ، ١٧٦٤ ، ١٧٦٥ ، ١٧٦٦ ، ١٧٦٧ ، ١٧٦٨ ، ١٧٦٩ ، ١٧٧٠ ، ١٧٧١ ، ١٧٧٢ ، ١٧٧٣ ، ١٧٧٤ ، ١٧٧٥ ، ١٧٧٦ ، ١٧٧٧ ، ١٧٧٨ ، ١٧٧٩ ، ١٧٨٠ ، ١٧٨١ ، ١٧٨٢ ، ١٧٨٣ ، ١٧٨٤ ، ١٧٨٥ ، ١٧٨٦ ، ١٧٨٧ ، ١٧٨٨ ، ١٧٨٩ ، ١٧٩٠ ، ١٧٩١ ، ١٧٩٢ ، ١٧٩٣ ، ١٧٩٤ ، ١٧٩٥ ، ١٧٩٦ ، ١٧٩٧ ، ١٧٩٨ ، ١٧٩٩ ، ١٨٠٠ ، ١٨٠١ ، ١٨٠٢ ، ١٨٠٣ ، ١٨٠٤ ، ١٨٠٥ ، ١٨٠٦ ، ١٨٠٧ ، ١٨٠٨ ، ١٨٠٩ ، ١٨١٠ ، ١٨١١ ، ١٨١٢ ، ١٨١٣ ، ١٨١٤ ، ١٨١٥ ، ١٨١٦ ، ١٨١٧ ، ١٨١٨ ، ١٨١٩ ، ١٨٢٠ ، ١٨٢١ ، ١٨٢٢ ، ١٨٢٣ ، ١٨٢٤ ، ١٨٢٥ ، ١٨٢٦ ، ١٨٢٧ ، ١٨٢



## خاتمة الباب

١- الأكاديمية بعد أفلاطون كان أفلاطون قد أوصى بزعامة المدرسة إلى ابن أخيه سوسيبوس<sup>(١)</sup> (٣٤٧-٢٢٦ ق.م - وعلى الرغم من أن الأكاديمية ظلت في عهد هذا الأخير تلتزم الاتجاه الأفلاطوني القائم على أصول فيثاغورية قديمة إلا أننا نلاحظ أن سوسيبوس اهتم بالإدراك الحسي أكثر من أفلاطون واشترط أن يتم هذا الإدراك بطريقة علمية ، ونراه أيضا في كتبه الرئيسية عن الأعداد الفيثاغورية يستعمل المثلث بالأعداد الرياضية ويرى أن هذه الأعداد منفصلة متباينة عن الأشياء ، وهو يميز بين عشر جواهر تتصل في مجموعها درجات الوجود العشر ، وأولها الواحد المطلق ثم ٢ - الكثير المطلق ثم ٣ - العدد ( وعلى الأخص العدد ثلاثة لأنه مجموع ( ١ + ٢ ) و ٤ - الأبعاد الهندسية (النقطة - الخط - السطح - الحجم ) و ٥- الأجرام الكونية التي ندركها بالحواس و ٦ - الكائنات الحية كالتنبات والحيوان والإنسان والشيطان والكواكب المظلمة وأنه المحجوب عنا و ٧ - الفكر ويرمز له بالعدد (٧) إشارة إلى الكواكب السبع و إلى حروف العلة السبعة في اللغة اليونانية و ٨ - الغريزة أو الشهوة و ٩ - الحركة وأخيرا ١٠ - الخير ، وهو الكمال في حال السكون

فالأعداد الأولية إذن تكون أيضا هي المبادئ الأزلية للأشياء وتطورها في الوجود ، ويرى سوسيبوس أن العدد (١٠) هو أعلى هذه الأرقام مكانة وأبعدها تأثيرا وأكثرها كمالا ، وقد اتهم سوسيبوس بالإلحاد لأنه فسر الآلهة في المعتقدات الشعبية على أنهم رموز أسطورية لقوى الطبيعة وترغم الأكاديمية بعد ذلك اكسانوقراط<sup>(٢)</sup> (٣٣٩- ٣١٤ ق.م) وقيل إنه أول من قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام الجدول والطبيعة والأخلاق

(١) Speusippus  
(٢) Xenocrates of Chalcedon

أما موقفه الفلسفى فإنه يرجع أيضا إلى ذلك الاتجاه الرياضى الفيثاغورى الذى غلب على الأكاديمية بعد موت أفلاطون ، فالأعداد عنده أيضا هى الأصول الأولى للموجودات ، وهو يشير إلى الواحد وإلى الثنائى اللامحدود والواحد الأب بالنسبة للآلهة ، أما الثنائى فهو كالألم بالنسبة لها ، وأيضا الواحد هو العقل أوزوس

والمثل - وهى أعداد رياضية - تكون أول ما يصدر عن الواحد والثنائى وتولى رئاسة المدرسة بعد ذلك بوليمون الاثينى <sup>(١)</sup> (٣١٤ - ٢٦٩ ق.م) وقد وجه كل اهتمامه إلى الأخلاق ، وكان على صداقة وطيدة مع كريتاس ، وحينما توفي بوليمون تولى كريتاس <sup>(٢)</sup> هذا الإشراف على المدرسة فترة قصيرة وقد استمرت الأكاديمية أمينة على اتجاهات الفكر الأفلاطونى الأصلية مع ميل إلى الرياضيات وذلك إلى أن تولى زعامة المدرسة أركسيلاوس <sup>(٣)</sup> ، الأيسى (٢١٥ - ٢٤١ ق.م) الذى خلف كريتاس فى زعامتها ولسنا نعرف الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئا ولكن منافسيه من الرواقين قد عرضوا لمجمل آرائه ، فهو يشك فى إمكان الحصول على معرفة أى شئ عن طريق الحس أو الفهم ، ولهذا فقد استعاض عن اليقين بالمعرفة الاحتمالية ، وبذلك فتح الباب أمام موجة الشك البيرونى ، فلم يرمناصا من أن يعلق الحكم مادام لا يستطيع الوصول إلى المعرفة اليقينية

وقد ظل خلفاء أركسيلاوس أمناء على هذا الاتجاه الشكى ، بل ودخل الشك مرحلة جديدة فى عهد رئاسة كرينادس <sup>(٤)</sup> القورينائى للمدرسة (٢١٤ - ١٢٩ ق.م) وتعاقب على زعامة المدرسة شخصيات كثيرة وشاعت فى تعاليمها النزعة التلقينية التى كانت ذكعة فى ذلك العصر وظلت المدرسة قائمة إلى أن تم لجستانيان إغلاق المدرس الفلسفية فى أثينا سنة ٥٢٩هـ <sup>(٥)</sup> مخافة أن تؤثر آرائها الوثنية على معتقدات المسيحية الجديدة

(١) Plato of Athens

(٢) Crates

(٣) Arcesileus of Chalcidion

(٤) Carneades of Cyrene

(٥) وسنعرض لهذه المرحلة بالتفصيل فى الجزء الثانى من كتابنا عن "الأساطير والمعارف المتأخرة" .



## ٢ - الفكر الأفلاطوني ومكانته التاريخية :

لقد كان لذهب أفلاطون تأثير عميق على الفكر البشرى فى مختلف صوره سواء كان ذلك فى العصر القديم أو الوسيط أو الحديث وقد لاحظنا أن الفكرة الأساسية التى تعتبر الدعامة القوية لهذا المذهب ومصدر تماسكه هى الثنائية اليتافيزيقية بين إنادة والعقل ، تلك التى كان لها تأثيرها الواضح على مختلف المذاهب ، وكذلك كان للنزعة الصوفية العميقة التى استعارها أفلاطون من الأورقية والفيثاغورية أثرها الواضح فى استمالة التصوفة ورجال الدين على مختلف معتقداتهم إلى هذا المذهب ، هذا بالإضافة إلى ما بذله أفلاطون من جهود صادق للبرهنة على خلود النفس ، تلك الفكرة التى كان لها صدى كبير فى مختلف العصور ، ومن ناحية أخرى نجد أن أفلاطون<sup>(١)</sup> هو مصدر فكرة الإشراق النورانى التى استعارها الأفلاطونيون المحدثون وكذلك الصوفية من مسيحيين ومسلمين

وإذا انتقلنا إلى الناحية الأخلاقية والسياسية وجدنا أن ربط فكرة الخير والفضيلة بالحكمة والتأمل كان لها صداها البعيد عن المثاليين والعقليين من الأخلاقيين ، أما الفكر السياسى لأفلاطون فإنه كان الدعامة الرئيسية التى تفرعت عنه المذاهب السياسية فيما بعد . فنشأت تيارات صادرة عنه فيما عرف عند المسيحيين والمسلمين من تأليفات حول المدن الفاضلة ، فمثلا نجد عند المسلمين تأثير أفلاطون واضحا فى كتاب الفارابى عن " آراء أهل المدينة الفاضلة " وكذلك فى تلخيصات الفارابى لكتاب " القوانين " المعروف عند المسلمين باسم النواميس ، وكان المسلمون أيضا قد عرفوا بعض التلخيصات لفكر الأفلاطونى السياسى من طريق جوامع جالينوس<sup>(٢)</sup> فكتبوا التعليقات على ترجمتها العربية ولا زالت جمهورية أفلاطون ذات تأثير واضح فى اتجاهات الفكر السياسى إلى عصرنا هذا ، فقد تأثر

(١) راجع رسالته السابقة .

(٢) راجع Richard walzer et Paul Kraus , pléto Arnbos Galcei compendium Wurzburg Institute London 1951

بها توماس مور<sup>(١)</sup> فى تأليف اليوتوبيا وكذلك بيكون<sup>(٢)</sup> فى أطلنيس الجديدة  
وكامبانيا فى<sup>(٣)</sup> دولة الشمس .

و منذ عصر النهضة حيث أعاد مارسيليوس<sup>(٤)</sup> إنشاء أكاديمية أفلاطون  
بفرونسا بإيطاليا نجد أن المدرسة قد استأنفت تقليدها القديمة ولكنها اهتمت بآراء  
أفلاطون العلمية وملك الفيلسوفيين وكان لهذه الأفكار تأثيره الواضح على  
كوبرنيك<sup>(٥)</sup> وجاليلو<sup>(٦)</sup>

وأخيراً فبن الفكر المثالى والروحى لأفلاطون كان له تأثيره الواضح على سائر  
المفكرين المثاليين سواء كان التأثير إيجابياً أم سلبياً

وسنرى فى اتباب الرابع من كتب تاريخ الفكر انفسى الذى سيرد فى  
مستهل الجزء الثانى - إن شاء الله - استمرار الفلسفة السقراطية عند أرسطو  
ومدرسته ، وسنبين كيف أن أرسطو تنمى أفلاطون قد خضع أيضاً لتأثير الأفلاطونية  
فى الخطوط العريضة لمذهبه ، رغم الاختلاف الجوهرى بين المذهبين ، ومعارضة  
أرسطو وانقياده الشديد لأستاذه أفلاطون

(١) Thomas More , utopia

(٢) Bacon , Nova Atlantis

(٣) Campanella , State of the Sun

(٤) Marsilius

(٥) Copernicus

(٦) Galileo

**ملحقات**  
**فصول من المقالة الأولى<sup>(١)</sup>**  
**من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو**

---

<sup>(١)</sup> نورد هذه الفصول لأهميتها باعتبارها المصدر الأول للفلاسفة السابقين على سقراط وكذلك بالنسبة لأقواله اللاتون ونقد أرسطو للمثل .



## الفصل الثالث

### اعتراف قدماء الفلاسفة بالعقل المادية والفاعلية والغائية

Evidently we have to acquire knowledge of the original causes (for we say we know each thing only when we think we recognize its first cause). and causes are spoken of in four senses. Is one these we mean the substance i.e. the essence (for the why is reducible finally to the definition and the ultimate (why) is a cause and principle), in another the matter or substratum, in a third the source of the change and in a fourth cause composed to this, the purpose and the good (for this is the end of all generation and change) We have studied these causes sufficiently in our work on rapture <sup>(1)</sup>but yet let us call to our aid those who have attacked the investigation of being and philosophized about reality before us. For obviously they too speak of certain principles and causes : to go over their views then, will be of profit to the present inquiry, for we shall either find another kind of cause or be more convinced of the correctness of those which we now maintain.

Of The first philosophers then most thought the principles which were of the nature of matter were the only principles of all things. That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining but changing in its modification), this they say is the element and this the principle of things and therefore they think

---

<sup>(1)</sup> Phys ii, 3, 7

nothing is either generated or destroyed, since this sort of entity, is always conserved as we say Socrates nethane commas to be absolutely when he comes or he bemitifull or musical , not ceases to be when he loses those characteristics , because the substratum , Summates himself, remains Just so they say monthing else come to be or ceases to be for them must be some entity – either or more than one – from which all other things come to be , it having conserved ,

Yet they do not all agree as to the manner and the nature of these principles . Thales, the founder of the طاليس

type of philosophy say the principle is water (for which reason he the earth rests on water ) gaining the notion perhaps from seeing that the sustenance of all things is moist and that heat itself is generated from the moist and kept alive by it ( and that from which they come to be is a principle of all things ) He got his notion from this fact , and from the fact the seeds of all things have a moist nature. and that water is the origin of the nature of moist things

Some <sup>(1)</sup> think that even the ancients who lived long before the present generation , and first framed accounts of the gods , had a similar view of nature for they made Ocean and Tethys the parents of creation <sup>(2)</sup> and described the oath of the gods as being by water <sup>(3)</sup> to which give the name of Styx , for what is oldest is most honorable , and the most honorable thing is that by which one swears . It perhaps be uncertain whether this opinion about nature is primitive and

---

<sup>(1)</sup> The reference – is probably to Plato ( Crat 4092 B , Theaet , 152 E . 162 D , 180a )

<sup>(2)</sup> Hom , Il , xiv , 201 , 264 .

<sup>(3)</sup> Ibid if , 755 , xiv , 271 , xiv ex , 37

ancient but Thales at any rate is said to have declared himself thus about the first cause Hippo no one would think fit to include among these thinkers because of the paltriness of his thought .

Anaximenes and Diogenes make air prior to water and the most primary of the simple bodies , while . Hippasus of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say this of fire, and Empedocles says it of the four elements (adding a fourth earth – to those which have been named), for these , he says always remain and do not come to be , except that they come to be more or fewer, being aggregated into one and segregated out of one

انكسيمانس

ديوجين

هيباسوس

هراقليطس

امپدوكليس

Anaxagoras of clazomonas who , though older than Empedocles, was later in his philosophical activity, says the principles are infinite in number , for he says almost all the things that are made of Pairs like the inselves, in the of water or fire are generated and destroyed in this way , only by aggregation and segregation and are not in any other sense generated or destroyed , but remain eternally

انساخورس

امپدوكليس

From these facts one –might think that to only cause is the so called material cause , but as man thus advanced, the very facts opened the way for them and joined in forcing them to investigate the subject . However true it may be that all geeration and destruction proceed from some one or ( for that matter ) from more elemts , why does this happen and what is the cause ? For at lased the substratum itself does not make itself change e.g; neither the wood not the bronze causes the change of either of them , not does the wood manufacture a bed and the bronze a statue , but something

else is the cause of the change. And to seek this is to seek the second cause, as we should say – that from which comes the beginning of the movement. Now those who at the very beginning set themselves to this kind of enquiry, and said the substratum was one <sup>(1)</sup> were not at all dissatisfied with themselves, but some at least of those who maintain it be one <sup>(2)</sup> – as though defeated by this search for the second cause – say the one and nature as a whole is unchangeable not only in respect of generation and destruction ( for this is a primitive belief and all agreed in it ), but also of all other change; and this view is peculiar to them. Or those who said the universe was one, then none succeeded in discovering a cause of this sort except perhaps parmenides, and he only in as much as he supposes that there is not only one but بارمنیدس also in some sense two causes. But for those who ابنادرکلیس make more elements <sup>(3)</sup> it is more possible to state the second cause e.g. for those who make hot and cold or fire and earth, the elements, for they treat fire as having a nature which fits it to move things, and water and earth and such things they treat in the contrary way.

When these men and the principles of this kind had their day, as the latter were found inadequate to generate the nature of things, men were again forced by the truth itself as we said to inquire into the next kind of cause. For it is not likely either that fire or earth or any such element should be the reason why things manifest goodness and beauty both in their being and in their coming to be, or that

---

<sup>(1)</sup> Thales, Anaximenes and Heraclitus.

<sup>(2)</sup> The Eleatics.

<sup>(3)</sup> The reference is probably to Empedocles.



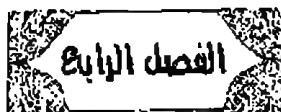
those thinkers should have supposed it was , nor again could it be right to entrust so great a matter to spontaneity and chance .

When one man <sup>(1)</sup> said, then that reason was لکساغوراس preexistent – as in animals , so throughout nature – as the cause of order and of all arrangement , he seemed like a sober man in contrast with the random talk of his predecessors . We know that Anaxagoras certainly adopted these views , but Harmotimus of Clazomeneae is هرموتیوس credited with expressing them earlier. Those who thought thus stated that there is a principle of things which is at the same time the cause of beauty and that sort of cause from which things acquire movement .

---

( 1 ) Anaxagoras .





## قصورهم الواضح في معالجة موضوع العلم

One might suspect that Hesiod was the first to مربود look for such a thing – or some one else who put love or desire among existing things as a principle , as promenades; too does for he , in constructing the بارمنيدس genesis of the universe says : -

Love first of all the Gode she planned and Hesiod says ;

First of all things was chaos made , and then Broad – breasted earth

And love , mid all the gods pre- eminent which implies that among existing things there must be from the first a cause which will move things and bring them together How these thinkers should be arranged with regard to priority of discovery let us be allowed to decide later , <sup>(1)</sup> but since the contraries of the various forms of good were also perceived to be present in nature – not only order and the beautiful , but also disorder and the ugly , and bad things in greater number than good , and ignoble things than beautiful

– Therefore another thinker introduced friendship and strife. each of the two the cause of one of these two sets of qualities For it we were to المحبة والعراصة follow out the view of Empedances and عند أنيانوقليس interpret it according to its

<sup>(1)</sup> The promise is not fulfilled .

meaning and not to its lisping expression, we should find that friendship is the cause of good things and strife of bad .

Therefore , if we said that Empedocles in a sense both mentions and is the first to mention , the bad and the good as principles , we should perhaps be right since the cause of all good is the good itself .

These thinkers , as we say , evidently grasped, and to this extent , two of the causes which we distinguished in our work on nature <sup>(1)</sup> the matter and the source of the movement -- vaguely, however, and with no clearness , but as untrained men behave in fights , for they go round their opponents and often strike fine blows , but they do not fight on scientific principles , and so too these thinkers do not seem to know what they say, for it is evident that , as a rule they make no use of their causes except to a small extent .

For Anaxagoras uses reason as a deus ex انكساغوراس machine for the making of the word , and when he , is at a loss to tell from what cause some thing necessarily is , then he drags reason in , but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason. <sup>(2)</sup> and Empedocles, امپدوكلوس though he uses the causes to a greater extent than this , neither does so sufficiently nor attains consistency in their use . At least, in many cases he makes love segregate things. and strife aggregate them Four whenever the universe is dissolved into elements by strife fire is aggregated into one, and so is each of the other elements , but whenever again under the influence of love they come together into one , the parts must again be segregated out of each element.

---

<sup>(1)</sup> Phys . ii 3 , 7

<sup>(2)</sup> Cf. Pl. Phaedo , 98 BC, Laws , 967 B- D .

Empedocles, then in contrast with his predecessors, was the first to introduce the dividing of this cause , not positing one source of movement but different and contrary sources .Again , he was the first speak of four material elements <sup>المناصر الأربعة</sup>, yet he does not use four , but treats them as two only , he treats fire by itself , and its opposites earth , air, and water , as one kind of things. We may learn this by study of his verses

This philosopher then , as we say , has spoken of the principles in this way ., and made them of this number , Leucippus and his associate Democritus say that the <sup>لوكيپوس ديمقريطس</sup> full and the empty are the element calling the one being and the other non - being - the full and solid non being the empty non being (whence they say being no more is than non being because the solid no more is than the empty ) , and they make these the material causes of things . And as those who make the underlying substance one generate all other things by its modification , supposing the rare and the dense to be sources of the modifications , in the same way these philosophers say the differences in the elements are the causes of all other qualities . These differences , they say are three - shape and position . For they say the real is differentiated only by "rhythm and inter - contact" and turning"; and of these rhythm is shape , inter - contact is orders and turning is position . For A differs from N in shape , AN from NA in order , from H in position . The question of movement - whence or how it is belong to things - these thinkers like the other , lazily neglected .

Regarding the two causes, then as we say the inquiry seems to have been ed thus far by the early philosophers ,



## الفصل الخامس

### المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأبلية واعتراف الفيثاغوريين الغامض باللغة التصويرية

Contemporaneously with these philosophers and before them , the so - called Pythagoreans who were the الفيثاغوريون first to take up mathematics, not only advanced this study , but also having been brought up in it they thought its principles were the principles of all things .

Since of these principles numbers are by nature the first , and in number they seemed to see many resemblances to the things that exist and come into being more than in fire and earth and water ( such and such a modification of numbers being justice , another being soul and reason, another being opportunity and similarly almost all other things being numerically expressible ) since again , they saw that the modifications and the ratios of the musical scales were expressible in numbers; since then all other things seemed in their whole nature to be modeled on numbers and number seemed to be the first things in the whole of nature , they supposed the elements of numbers to be elements of all things , and the whole heaven to be a musical scale and a number . And all the properties of numbers and scales which they could show to agree with the attributes and parts and the whole arrangement of the heavens , they collected and fitted into their scheme , and if there was a gap anywhere , they readily made additions so as to make their whole theory coherent E.g as the number 10

is thought to be perfect and to comprise the whole nature of numbers , they say that the bodies which move through the heavens are ten, but as the visible bodies are only nine , to meet this they invent a tenth -- the "counter-earth". We have discussed these matters more exactly elsewhere <sup>(1)</sup>

But the object of our review is that we may learn from philosophers also what they suppose to be the principles and how these fall under the causes we have named . Evidently , then these thinkers also consider that number is the principle both as matter for things and as forming both their modifications and their permanent states , and hold that the elements of number are the even and the odd , and that of these the latter is limited and the former unlimited; and that the One proceeds from both of these ( for it is both even and odd), and number from the one , and and that the whole heaven , as has been said is numbers .

Other members of this same school say there are ten principles , which they arrange in two columns of congenates -- limit and unlimited , odd and even one and plurality , right and left male female and resting and moving straight and curved light and darkness, good and bad square and oblong . In this way Alcmaeon of Croton seems also to have <sup>الغمايون</sup> conceived the matter , and either he got this view from them or they got it from him , for he expressed himself to them , for he says most human affairs go in pairs , meaning not definite contraries such as the Pythagoreans speak of , but any chance contraries , e.g. white and black sweet and bitter , good and bad great and small . He threw out indefinite suggestions about the other contraries , but

---

(1) *De Caelo* , ii , 13



Pythagoreans declared both how many and which their contraries are

From both these schools, then we can learn this much that the contraries are the principles of things and how many these principles are and which they are, we can learn from one of the two schools. But how these principles can be brought together under the causes we have named has not been clearly, and articulately by them; they seem however, to range the element under the head of matter, for out of these as immanent parts they say substance is composed and moulded.

From these facts we may sufficiently perceive the meaning of the ancients who said the elements of nature were more than one, but there are some who spoke of the univers as if it were one entity, though they were not all alike either in the excellence of their statement or in its conformity to the facts of nature. The discussion of them is in no way appropriate to our present investigation of causes, for they do not, like some of the natural philosophers assume being to be one and yet generate it out of the one as out of matter, but they speak in another way, those others add change, since they generate the universe, but these thinkers say the universe is unchangeable. Yet the much is germane to the present inquiry: Parmenides seems to باریتد on that which is one in definition, Melissus on that which is one in matter for which reason the former says that it is limited the latter that it is unlimited while Xenophanes, the first of the partisans of the one ائستارفن (for parmenides is said to have been his pupil) gave no clear statement, nor does he seem to have grasped the nature of either of these causes, but with reference to the

whole material universe he says the one is God, Now these thinkers as we said must be neglected for the purposes of the present inquiry— two of them entirely as being a little too naive, viz Xenophanese and Melissus; but parenides seems in Plances to speak with more insight. For claiming that besides the existent nothing non-existent exists, he thinks that of necessity one thing exists viz, the existent nothing else (on this we have spoken more clearly in our work on nature) <sup>(1)</sup>, but being forced to follow the observed facts and supposing the existence of that which is one in definition, but more than one according to our sensations, he now posits two causes and two principles calling them hot and cold i.e. fire and earth; and of these he ranges the hot with the existent, and the other with the non-existent.

From what has been said, then and from the wise men have now sat in council with us, we have got thus much — on the one hand from the earliest philosophers, who regard the first principle as corporeal (for water and fire and such things are bodies), and of whom some suppose that there is one corporeal principle, others that there are more than one; but both put these under the head of matter and on the other hand from some who posit both this cause and besides this the source of movement, which we have got from some as single and from others as twofold.

Down to the Italian school then, and apart from it, philosophers have treated these subjects rather obscurely, except that as we said they have in fact used two kinds of cause, and one of these — the source of movement — some treat as one and other as two. But the Pythagoreans have

---

<sup>(1)</sup> phvs i, 3.

said in the same way that there are two principles, but added this much which is peculiar to them, that they thought that finitude and infinity were not attributes of certain other things, e.g. of fire or earth or anything else of this kind, but that infinity itself and unity itself were the substance of the things of which they are predicated. This is why number was the substance of all things. On this subject, then they expressed themselves thus, and regarding the question of essence they began to make statements and definitions, but treated the matter too simply. For they both defined superficially and thought that the first subject of which a given definition was predicable was the substance of the things defined. as if one supposed that "double" and 2 were the same, "because" 2 is the first thing of which double is predicable. But surely to be double and to be 2 are not same, if they are, one thing will be many – a consequence which they actually drew <sup>(1)</sup>. From the earlier philosophers, then and from their successors we can learn thus much.

(1) e.g. 2 was identified both with opinion and with daring.



## الفصل السادس

الفلسفة الإفلاطونية واستحياسها للعقلين المادية والصورية فحسب

After the systems we have named came the philosophy of Plato ; which in most respects followed these thinkers <sup>للأطرونة</sup> but had peculiarities. That distinguished it from the philosophy of the Italians. For , having in his youth first become familiar with Cratylus and with the Heraclitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is no knowledge about them ) these views he held even in later years , Socrates however , was busying himself about ethical matters and neglecting the world of nature as a whole but seeking the universal in these ethical matters , and fixed thought for the first time no definitions, Plato accepted his teaching but held that the problem applied not to sensibles things but to entities of another kind-for this reason that the common definition; could not be a definition of any sensible thing , as they were always changing Things of this other sort then he called Ideas and sensible things , he said , were all named after these, and in virtue of a relation to these; for the many existed by participation in the ideas that have the same name as they. Only the name "participation" was new for the Pythagoreans say that things exist "imitation" of numbers and Plato says they exist by participation, changing the name. But what the Participation or the imitation of the Forms could be <sup>المشاركة</sup> they left an open question .

Further , besides ensible things and Forms he says There are the objects of mathematics , which occupy an intermediate position; differing from sensible things in being eternal and unchangeable , from Forms in that there are many alike , while the form itself is in each case unique .

Since the Forme were the causes of all other things , he though their element were the element of all things As matter the great and the small were principles; as essential reality , The one, For from the great and the small , be participation in the One, come , the Numbers .

But he agreed with the Pythagoreans in saying that the One is substance and not a predicate of something else , and in saying that the Number are the causes of the reality of other things he agreed with them , but positing a dyad and construction the infinite out of great and small instead of treating the infinite as one: is peculiar to him , and so is his view that the Numbers exist apart from sensible thing, while they say that the things themselves are Numbers, and do not place the object of mathematics between forms and sensible things. His divergence from the Pythagoreans in making the One and the Numbers separate from things, and his introduction of the Forms , were due to his inquires in the region of definitions (for the earlier thinkers had no tincture of dialectic), and his making the other entity besides the One a dyad was due to the belief that the number , except those which were prime could be nearly produced out of the dyed as out of some plastic material .

Yet what happens is the contrary, the theory is not reasonable one For they make many things out of the matter, and the form generates only once , but what we observe is that one table is made from one matter , while the

man who applies the form though he is one , makes many tables . And the relation of the male to the females is similar , for the latter is impregnated by one copulation , but the male impregnates many females ; yet these are analogues of those first principles .

Plato , then declared himself thus on the points in question , it is evident from what has been said that he has used only two causes , that of the essence and the material cause (for the Forms are the causes of essence of all other things , and the One is the cause of the essence of the Forms); and it is evident what the underlying matter is , of which the Forms are predicated in the case of sensible things , and the One in the case Forms , viz That this is a dyad, the great and the small , Further he has assigned the cause of good and that of evil to the elements : one to each of the two , as we say <sup>(1)</sup> some of his predecessors sought to do , Empedances and Anaxagoras .

---

(1) CF, 984 bc 15-19, 32-b, 10 .







## المذاهب المختلفة ومدى اعترافها بالعدل الرابع

Our review of those who have spoken about first principles and reality and of the way in which they have spoken , has been concise and summary , but yet we have learnt this much from them that of those who spoke about principle and "cause" no one has mentioned any "principle" except those which have been distinguished in our work on nature, <sup>(1)</sup>but all evidently have some inkling of them , though only vaguely . For some speak of the first principle as matter whether they suppose this to be a body or to be incorporeal; e.g. Plato spoke of the great and the small, the Italians of the infinite , Empedocles of fire earth , الفيناغوريون water and air , Anaxagoras of the infinity of انكساغوراس things composed of similar parts. These, then, have all had a notion of this kind of cause and so have all who speak of air or fire or water , or something denser than fire and rarer than air, for some have said the prime element is of this kind.

These thinkers grasped cause only , but certain others have mentioned the source of movement , e.g. those who make friendship and strife , or reason , or love , a principle.

The essence , i.e. the substantial reality , on one has expressed distinctly . It is hinted at chiefly by those who believe in the Forms; For they do not suppose either that the

---

<sup>(1)</sup> Cf. 984<sup>b</sup>. 15- 19, 32 - b. 10 .

Forms are the matter of sensible things , and the One <sup>الصورة</sup> the matter of the Forms , or that they are the source of <sup>الاقلاطونية</sup> movement ( for they say these are causes rather of immobility and of being at rest ) but they furnish the Form as the essence of every other thing , and the One as the essence of the Forms .

That for whose sake actions and changes and movements take place , they assert to be a cause in a way , but not in this way , i.e. not in the way in which it is its nature to be a cause . For those who speak of reason or friendship class these causes as goods , they do not speak , however , as if anything that exists either existed or came into being for the sake of these , but as if movements started from these . In the same way those who say the C.e or the existent is the good , say that it is the cause of substance , but not that substance either is or comes to be for the sake of this. Therefore it turns out that in a sense they both say and do not say the good is a cause : for they do not call it a cause *quod* good but only incidentally

All these thinkers then , as they cannot pitch on another cause , seem to testify that we have determined rightly both how many and of what sort the causes are . Besides this it is plain that when the causes are being looked for , either all four must be sought thus or they must be sought in one of these four ways , Let us next disuse the possible difficulties with regard to the way in which each of these thinkers has spoken and with regard to his situation relatively to the first principles .

## الفصل الثامن

نقد الفلاسفة السابقين على أفلاطون

Those then who say the universe is one and posit one kind of thing as matter , and as corporeal matter which has spatial magnitude , evidently go astray in many ways .

نقد  
لمدرسة  
الطبيعة

For they posit the elements of bodies only , not of incorporeal things , though there are also incorporeal things. And in trying to state the causes of generation and destruction, and in giving a physical account of all things, they do away with the cause of movement. Further they in not position the substance, i.e. the essence , as the cause of any thing, and besides this in lightly calling any of the simple bodies except earth the first principle , without inquiring how they are produced out of one another, -I mean fire, water , earth , and air . For some things are produced out of each other by combination , others by separation, and this makes the greatest difference to their priority and posteriority. For (1) in a way the property of being most elementary of all would seem to belong to the first thing from which they are produced by combination, and this property would belong to the most fine -- grained and subtile of bodies , For this reason those who make fire the ginciple would be most in agreement with this argument . But each of the other thinkers agrees that the element of corporeal things is of this sort . At least none of those who named one element claimed that earth was the element evidently because of the coarseness of its grain. (Of

الاتصال  
والانفصال

هرقليطس

the other three elements each has found some judge on its side ; for some maintain that fire other that water , others that air is the elements . Yet why after all , do they not name earth also, as most man do ? for people say all things are earth. And Hesiod says earth was produced first of هزبود corporeal things, so primitive and popular has the opinion been (According to this argument , then , no one would be right who either says the first principle is any of the elements other than fire , or supposes it to be denser than air but rarer than water But (2) if that which is later in generation is prior in nature , and that which is concocted and compounded is later in generation , the contrary of what we have been saying must be true – water must be prior to air , and earth water .

So much, then for و who posit one cause such as we mentioned , but the same is true if one supposes more of these, as Empedocles says the matter of things is four ابن ارقيس bodies , For he too is confronted by consequences some of which are the same as have been mentioned , while others are peculiar to him For we see these bodies produced from one another , which implies that the same body does not always remain fire or earth ) we have spoken about this in our works on nature ) <sup>(1)</sup>; and regarding the cause of movement and the question whether we must posit one or two , must be thought to have spoken neither correctly nor altogether plausibly. And in general, change of quality is necessarily done away with for those who speak thus , for on their view cold will not come from hot nor hot from cold. For if it did there would be something that accepted the

---

<sup>(1)</sup> De Caelo iii 7.

contraries them selves , and there would be some one entity that became fire and water , which Empedocles denies .

As regards Anaxagras if one were to suppose الكساغوراس that he said there were two elements , the supposition would accord thoroughly with an argument which Anaxagoras himself did not state articulately but which he must have accepted if any one had led him on to it . True to say that in the beginning all things were mixed is absurd both on other grounds and because it follows that they must have existed before in an unmixed form , and because nature does not allow any chance thing to be mixed with any chance thing , and also because on this view modifications and accident could be separated from substances (for the same things which are mixed can be separated ) ; yet if one were to follow him up piecing together what he means , he would perhaps be seen to be somewhat modern in his views . For when nothing was separated out, evidently nothing could be truly of the substance that then existed . I mean e.g. that it was neither white nor gray nor black, nor any other colour but of necessity colourless, for if it had been coloured it would have had one of these colours. And similarly , by this same argument it was flavourless , nor had it any similar attribute for it could not be either of any quality or of any size , nor could it be any definite kind of thing . For if it were, one of the particular forms would have belonged to it , and this is impossible , since all were mixed together , for the particular form would necessarily have been already separated out, but says all were mixed except reason, and this alone was unmixed and pure . From this it follows then , that he must say the principles are, the One (for this is simple and unmixed) and the other , which is of such a

nature as we suppose the indefinite to be before it is defined and partakes of some form. Therefore while expressing himself neither rightly nor clearly, he means something like what the later thinkers say and what is how more clearly seen to be the case .

But these thinkers are , after at home only in arguments about generation and destruction and movement, for it is practically only of this sort of substance that they seek the principle and the causes . But those who extended their vision to all things that exist and of existing things suppose some to be perceptible and other not perceptible evidently study both classes , which is all the more reason why one should devote some time to seeing what is good in their views and what from the standpoint of the inquiry we have now before us .

The Pythagoreans "treat of principles and elements stranger than of the physical philosophers" the reason is that they got the principles from non sensible things , for the objects of mathematics, except those of astronomy, are of the class of things "without movement"; yet their discussions and investigation are all about nature ,for they generate the heavens and with regard to their parts and attributes and function they observe the phenomena and use up the principles and the causes in explaining these which implies that they agree with the others, the physical philosophers, that the real is just all that which is perceptible and contained by the so - called, heavens , But the causes and the principles which they mention are , as we said sufficient to act as steps even up to the higher realms of reality and are more suited to these than to theories about nature. They do not tell us at all however how there can movement if

limit and unlimited and odd and even are the only things assumed , or how without movement and change there can be generation and destruction , or the bodies that move thought the heavens can do what they do .

Further if one either granted them that spatial magnitude consists of those elements , or this were proved , still how would some bodies be light and other have weight? To judge from what they assume and maintain they are speaking no more of mathematical bodies than of perceptible, hence they have said nothing whatever about fire or earth or the other bodies of this sort I suppose because they have nothing to say which applies peculiarly to perceptible things .

Father , how are we to combine the beliefs , that the attributes of number and number itself, are causes of what exists and happens in the heavens both from the beginning and now , and that there is on other number than this number out of which the world is composed ? When in one particular region they place opinion and opportunity, and, a little above or below , injustice and decision or mixture and allege – as proof , that each of these is a number, and that there happens to be already in this place a plurality of the extended bodies composed of numbers, because these attributes of number attach to the various place, this being so is this number, which we must suppose each of these abstraction to be , the same number which is exhibited in the material universe , or is it another than this ? Plato says it is different , yet even he thinks that both these bodies and their causes are number but that the intelligible number are causes , while the others are sensible







## نقد نظرية المثل

Let us leave the Pythagoreans for the present; for it is enough to have touched on them as much as we have done . But as for those who posit the Ideas as causes , firstly , in seeking to grasp the causes of the things around us , they introduced others quall in number to these , as if a man who wanted to count things though he would not be able to do it while they were few , but tried to count them when he had added to their number , For the forms are practically equal to – or not fewer than– the things , in trying to explain which these thinkers proceeded from them to the Forms. For to each thing there answers an entity which has the same name and exists apartrom the substances, and so also in the case of all other groups there is a one over many, whether the many, are in this world or are eternal .

Further , of the ways in which we prove that the forms exist, nons is convincing, for from some no inference necessarily follows , and from some arise forms even of thing of which we think there are no Forms , for according to the arguments from the existence of the sciences there will be Forms of all things of which there are sciences , and according to the, one over many “argument there will be Forms even of negations, and according to the argument that there is an object for thought even when the thing has perished there will be Forms of perishable things ; for we have an image of Futher of the more accurate arguments ,

some lead to Ideas of relations , of which we say there is no independent class , and others introduce the "third man "

And in general the arguments for the Forms destroy the things for whose existence we are more zealous than for the existence of the Ideas , for it follows that not the dyad but number is first i.e. that the relative is prior to the absolute besides all the other points on which certain people by following out the opinions held about the Ideas have come into conflict with the principles of the theory

Further according to the assumption on which our belief in the Ideas rests there will be Forms not only of substances but also of many other things (for the concept is single not only in the case of substances but also in the other causes and there are sciences not only of substance but of other things and a thousand other such difficulties confront them ) .

But according to the necessities of the case and the opinions held about the Forms , if Forms can be shared in there must be Ideas of substances only. For they are not shared in incidentally , but a thing must share in its Form as in something not predicated of a subject (by being shared in incidentally , I mean that e.g. if a thing shares in , double itself it shares also in "eternal", but incidentally for "eternal" happens to be predicable of the "double" ) .

Therefore the Forms will be substance ; but the same term indicate substance in this and in the ideal world (or what will be the meaning for saying that there is something apart from the particulars – the one over many ? ) And if the Ideas and the particulars that share in them have the same form , there will be something common to these , for why should 2, be one and the same in the perishable 2'5 or in

these which are many but eternal , and not the same in the 2 "itself" as in the particular 2 ? But if they have not the same form , they must have only the name in common and it is as if one were to call both Callias and a wooden image a man, without observing any community between them <sup>(1)</sup>.

Above all one might discuss the question what on earth the Forms contribute to sensible things , either to those that are eternal or to those that come into being and cease to be . For they cause neither movement nor any change in them . But again they help in no wise either towards the knowledge of the other things (for they are not even the substance of these , else they would have been in them ) or towards their being if they are not in the particulars which share in them , though if they were , they might be thought to be causes , as white causes whiteness in a white object by entering into its composition

But this argument which first Anexagoras and later Eudoxus and certain others used , is very easily upset , for it is not difficult to collect many insuperable objections to such a view

But further , all other things cannot come from the Forms in any of the usual senses of "form". And to say that they are patterns and the other things share in them is to use empty words and poetical metaphors . For what is it that works, looking to the Ideas ? And any things can either be , or become, like another without being copied from it , so that whether Socrates exists or not man like Socrates might come to be , and evidently this might be so even if Socrates were eternal . And there will be several patterns of the same

---

(1) with 990 b2. 991 a 8 cf xiii , 1078 b 34 – 1079 b 3 ,

thing , and therefore several Forms , e.g. "animal" and "two-footed" and also "man himself" will be Forms of man . Again , the Forms are patterns not only of sensible things , but of Forms themselves also , i.e. the genus , as genus of various species , will be so , therefore the same thing will be pattern and copy

Again , it would seem impossible that the substance and that of which it is the substance should exist apart , how therefore could the Ideas, being the substances of things , exist apart ? In the *Phaedo* <sup>(1)</sup> the case is stated in this way – that the Forms are causes both of being and of becoming ; yet when the Forms exist , still the things that share in them do not come into being , unless there is something to originate movement and many other things come into being (e.g. a house or a ring ) of which we say there no Forms . Clearly , therefore even the other things can both be and come into being owing to such causes as produce the things just mentioned <sup>(2)</sup>.

Again , if the Forms are number , how can they be causes ? Is because existing things are other numbers , e.g. one number is man , another is Socrates ,another Callias ? Why then are the one set of numbers causes of the other set ? It will not make any difference even if the former are eternal and the later are not but if it is because in this sensible world (e.g. harmony ) are of numbers evidently the things between which they are ratios are some one class of things . If , then this – the matter – is some definite thing , evidently the numbers themselves too will be ratios of something to

---

(1) 100 C- E .

(2) with 991

something else E.g. if Callias is a numerical ratio between fire and earth and water and air , his Idea also will be a number of certain other underlying things; and man – himself, whether it is a number in a sense or not , will still be a numerical ratio of certain things and not a number proper , nor will it be a kind of number merely because it is a numerical ratio .

Again from many numbers one number is produced , but how can one Form come from many Forms ? And if the number comes not from the many numbers themselves but from the units in them e.g. in 10.000 how is it with the units? If they are specifically alike , numerous absurdities will follow, and also if they are not alike ( neither the units in one number being themselves like one another nor those in other numbers being all like to all ) ; for in what will they differ , as they are without quality ? This is not a plausible view , nor is it consistent with our thought on the matter .

Further , they must set up a second kind of number (with which arithmetic deals ) and all the object which are called intermediate by some thinkers ; and how do these exist or from what principles do they proceed ? Or why must they be “intermediate” between the things in this sensible world and the things -- themselves ?

Further , the unites in 2 must each come from a prior 2 , but this is impossible .

Further why is a number , when taken all together one?

Again , besides what has been said , if the units are diverse the Platonists should have spoken like those who say these are four or two, elements for each of these thinkers gives the name of element not to that which is

common , e.g. to body , but to fire and earth whether there is something common to them viz. body or not in fact the Platonists speak as if the One were homogenous like fire or water and if this is so , the number will not be substance . Evidently if there is a One itself and this is a first principle , "one" is being used in more than one sense , for other wise the theory is impossible

When we wish to reduce substances to their principles , we state that lines come from the short and long ( i.e. from a kind of small and great). and the plans from the broad and narrow and body from the deep and shallow : yet how then can either the plane contain a line , or the solid a line or plane? For the broad and narrow is a different class from the deep and shallow . Therefore , just as number is not present in these? the many and few are different from these evidently no other of the higher classes will be present in the lower. But again the broad is not a genus which includes the deep, for then the solid would have been a species of plane <sup>(1)</sup>.

Further , from what principle will the presence of the points in the line be derived ? Plato even used to object to this class of things as being a geometrical fiction . He gave the name of principle of the line – and this he often posited -- to the invisibles lines . Yet these must have a limit therefore the argument from which the existence of the line follow proves also the existence of the point .

In general though philosophy seeks the cause of perceptible things we have given this up (for we say nothing of the cause from which change takes its start ) , but

---

(1) With 992 -10-19 Cf, xiii , 1085 a 9 - 1 9

while we fancy we are stating the substance of perceptible things we assert the existence of a second class of substances while our account of the way in which they are the substances of perceptible things is empty talk , for "sharing" as we said before, <sup>(1)</sup> means nothing .

Nor the Forms any connation with we see to be the cause in the case of the arts , that for whose sake both all mind and the whole of nature are operative <sup>(2)</sup> - with this cause which we assert to be one of the first principles ; but mathematics has come to be identical with philosophy for modern thinkers , though they say that it should be studied for the sake of other things <sup>(3)</sup> .

Further ,one might suppose that the substance which according to them underlies as matter is too mathematical , and is a predicate and differentiae of the substance ; i.e. of the matter , rather than that matter itself , i.e. the great and the small are like the rare and the dense which the physical philosophers speak of, calling these the primary differentiate of the substratum; for these are a kind of excess and defect . And regarding movement, if the great and the small are to be movement evidently the Forms will be moved , but if they are not to be movement , whence did movement come? The whole study of nature has been annihilated .

And what is thought to be easy - to show that all things are one - is not done; for what is proved by the method of setting out instances <sup>(4)</sup> is not that all things are one but that there is a One - itself- if we grant all the assumptions . And

---

(1) 961 a 20 - 22 .

(2) sc. The final cause

(3) cf .

(4) for this platonic method cf . wil 1031 b

not even this follows , if we do not grant that the universal is a genus ; and this in some cases it cannot be .

Nor can it be explained either how the lines and planes and solids that come after the numbers exist or can exist , or what significance they have ; for these can neither be Froms ( for they are not numbers ) nor the intermediates (for those are the object of mathematics ) ; nor the perishable things . This is evidently a distinct fourth class .

In general , if search for the elements of existing things without distinguishing the many senses in which things are said to exist , we cannot find them especially if the search for the elements of which things are made is conducted in this manner . For it is surely impossible to discover what "acting" or being acted on, or the straight is made of but, if elements can be discovered at all , it is only the elements of substances therefore either to seek the elements of all existing things or to think one has them is incorrect .

And how could we learn the element of all things ? Evidently we cannot start by knowing anything before . For as he who is learning geometry , though he may know other things before , knows none of the things with the science deals and about which he is to learn , so is it in all other cases . Therefore if there is a science of all things , such as some assert to exist he who learning this will know nothing before . Yet all learning is by means of premises which are ( either all or some of them ) known before -- whether the learning be by demonstration or by definition ; for the element of the definition must be known before and be familiar ; and learning by induction proceeds similarly .



But again , if the science were actually innate, it were strange that we are unaware of our possession of the greatest of sciences .

Again , how is one to come to know what all things are made of , and how is this to be made evident? this also affords a difficulty : for there might be a conflict of opinion, as there is about certain syllables , some say za is made out of a and ḍ and ḡ, while others say it is a distinct sound and none of those that are familiar .

Further , how could we know the objects of sense without having the sense in question ? Yet we ought to , if the elements of which all things consist , as complex sounds consist of the element proper to sound , are the same .





## أولاً: الفلسفة السابقة على سقراط

١- المرجع الرئيسى لهذه الفترة: المقالة الأولى من الفصل الثالث إلى نهاية الفصل السادس من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بالإضافة إلى بضع فقرات فى مؤلفاته الأخرى، وعلى الأخص فى كتاب الطبيعة وفى الأخلاق النيكوماخية. كما أن تمت إشارات إلى فلاسفة هذه الفترة فى محاورات أفلاطون.

ب- وتوجد مراجع خاصة بهذه الفترة أهمها:

Burnet (J) Early Greek Philosophy

الطبعة الثانية لندن ١٩٠٩

Shuhle (P.M.), Essai sur la Formation de la pensée grecque  
paris 1949.

ج- أما المراجع العامة فمنها ما هو بالعربية، ومنها ما هو باللغات الأجنبية.

١- ومن المراجع العربية كتاب "تاريخ الفلسفة اليونانية" للأستاذ المرحوم يوسف كرم: وهو أدق المراجع العربية وأهمها على الإطلاق.

ثم الجزء الأول من "تاريخ الفلسفة العربية" لخليل الجر (إلى صفحة ٦٤)، هذا بالإضافة إلى مؤلفين عن صلة الفلسفة اليونانية بالذاهب الشرقية وهما:

- "تاريخ الفلسفة الشرقية" للدكتور محمد غلاب، "والفلسفة فى الشرق" ترجمة الدكتور يوسف موسى.

⊗ ديمقريطس مع نصوص مترجمة للأستاذة على سامى النشار وعلى عبد المطى.

⊗ هرقلطس للأستاذة على سامى النشار ومحمد على أبو رمان وعبد الواحى

٢- أما المراجع العامة الأجنبية فنكتفى منها بما يلى

⚡ Brehier (E), Hist. De la philosophie, t.1

⚡ Burnet (J) Greek Philosophy, from Thales to Plato,  
London, 1943.

⚡ Coplston. A History of Philosophy, London, 1955

- Gomperz, Greek Thinkers.
  - Rivaud, Hist. de la philosophie 1948.
  - Robin (L) La Pensée grecque des origines à Epicure paris 1942.
  - La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1948.
  - Russell (B) A History of Western philosophy.
- وقد ترجم الدكتور زكي نجيب محمود قسماً من هذا الكتاب.

Zeller, Outlines of the Hist. Greek Philosophy.

## ثانياً - سقراط

- Robin (L) Les Memorables de Xenophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Annee Tylor, Socrates. 1932, Philosophique 1910)

## ثالثاً: أفلاطون

### ١- المحاورات

- ١- نشرت نصوص المحاورات باليونانية في مجموعة Cuillaume Bude وكذلك نشرها John Burnet في ستة أجزاء.
- وتمت نشرة أخرى للنصوص في مجموعة Loeb
- ٢- وهناك ترجمات أخرى لمحاورات أفلاطون، وأقدمها الترجمة اللاتينية التي أنجزها Marsile Ficcin في عنصر النهضة.
- ثم ترجمة 1840-1822 (Victor Cousin)
- وترجمة Saisset et Chauvel
- غير أن أهم هذه الترجمات هي تلك التي قامت بها رابطة C. Budé فقد تعاون على إنجازها نخبة من أساتذة الجامعات بفرنسا.
- وهناك ترجمات غيرها نذكر منها: -

### ١- ترجمة جويت

Iowelt. Dialogues of Plato translated to English. 3 rd Ed. Oxford Univ. Press.

وتوجد طبعة أخرى لهذه الترجمة في مجموعة Loeb

ب- وترجمة شامبرى

Chambry et Baccou: Oeuvres Completes de Platon Uad  
Prefaces et notes, 8 Vol., ed , Carnier.

ج- ثم ترجمة روبان

Robin (L) Oeuvres Completes de Platon. Trad. Nouvelle et  
notes en 5 Volume 1950 Bib . de la pleiade.

٢- وثمت ترجمات مفردة لبعض المحاورات :

- منها ترجمة كورنفورد لمحاورتي تيتاويرس والسفسطائي مع تعليقات بعنوان

F.M. Cornford Plato's Theory of knowledge 1935.

- ثم ترجمته لتيماوس مع تعليقات بعنوان

Plato's Cosmology 1937.

- يضاف إلى هذا تعليقات تيلور على تماوس

Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus 1928.

٤- وتوجد ترجمات عربية لبعض المحاورات منها:

- إيون- ترجمة محمد صقر خفاجة وسهر القلماوى.

- تلخيص نواميس أفلاطون لأبى نصر الفارابى- مع ترجمة لانهنية بقلم

فرنسيسكو جابر بيلي صادرة عن معهد واربورج.

Plato Arabus, Alfarabius Compendium Legum Platonis by  
Franciscus Gabrieli London 1952.

الجمهورية- ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. وقد صدرت هذه الترجمة عن دار

الكاتب العربى عام ١٩٦٨- وألف المؤلف جزءاً خاصاً يشتمل على تعليقاته على هذه  
المحاوره.

- جورجياس- ترجمة محمد حسن ظاظا- الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- فيثاغورس- ترجمة عباس الشربيني ومراجعة الدكتور على سامى النشار فى " الأصول  
الأفلاطونية" الجزء الأول.

- فيليبوس: ترجمة الأيب فؤاد جرجى.

- المأدبة- ترجمة وإيم الميرى. وقد صدرت ترجمة عربية جديدة للمأدبة للأساتذة:  
النشار وقنوتى والشربيني عن دار الكتب الجامعية.

- محاورات أفلاطون: ترجمة زكى نجيب محمود، وتحتاج هذه الترجمة إلى مراجعة جديدة.

ب- فيما يختص بما نشر من مؤلفات من أفلاطون راجع :

➤ F. UEBERWEG, Grundriss der Geschichte der Philosophie 1, Die Philosophie des Altertums 12e ed Appendice p. 65-100.

➤ P. M. Shuhle, L'Etat Present des Etudes Platoniciennes  
وهو تقرير مقدم إلى مؤتمر رابطة جيوم بوديه الذى عقد فى استراسبورج سنة ١٩٣٨.  
P.M. Shuhle, Etudes sur la Fabulation Platonicienne  
المقدمة ص ٣ إلى ٢٥ 1947 Paris

"Ou en sont les recherches sur le Platon- isme?" dans  
l'Information Litteraire, Noy- Dec. 1952 P. 194-198.

ثم تقرير مسيو شول إلى مؤتمر رابطة جيوم بوديه سنة ١٩٥٤.

ج- مراجع خاصة بموضوعات معينة فى محاورات أفلاطون يميزها عنها ما يلى :

١- أساطير أفلاطون

Shuhle, La Fabulation Platonicienne

٢- نظرية المثل والجدل

David Ross, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951

٣- الرياضيات والطبيعة وعلم الحياة

➤ Milhaud, Platon et les philosophes geometres de la Crece  
Paris 1900.

➤ Robin, La Theorie Platonicienne des Idees et des  
nombree Paris 1908.

➤ Robin, Etude sur la signification et la place de la  
physique dans la philosophie de Platon, Paris 1919.

➤ Rodier, Les Mathematiques et la Dialectique dans le  
systeme de Platon 1902.

٤- نظرية أفلاطون فى النفس

➤ Robin, La THEORIE Platonicienne de l' amour, Paris,  
1933 Rodier, les preuves de l'immortalite de l'ame dans  
le Phedon de platon, Annee Philosoph ique 1908.

٥- الأخلاق والمياسة

➤ Brochard, la morale de Platon.

- Pierre Lacheze- Rey, les idées morales, sociales et Politiques de Platon. Paris 1938.  
٦- الفن والجمال
- Charles Leveque, Platon Fon dateur de l' Esthetique 1857  
Rivaud, Platon et la Musique, Revue, Revue, d'Hist. De la Philosophie 1929.  
٧- الدين عند أفلاطون
- Festugiere, Contemplation et Vie contemplative selon Platon, 1636  
➤ More, Religion of Plato, Princeton, 1921.  
➤ Solmsen, Plato's Theology, Ithaca 1942.  
٨- أفلاطون والخرق
- Festugiere, Platon et Porient, Revue de Philologie 1947, p.5, 45.  
٩- الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة
- Brehier, Platonisme et Neoplatonism, Revue des Etudes Grecques 1938.  
➤ De Vogel, On The Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism: Mind Jan., 1893 P. 43.  
د- مراجع عامة عن مذهب أفلاطون
- f. Ast Lexicon platonicum 3 vol 1908  
➤ burnet, platonism, California 1908  
➤ Dies, Atuour de platon, 2 vol paris 1926  
➤ Fouille la philosophie de platon 1889  
➤ Jackson, Later Theory of Ideas, in Journal of philology 1882 (10) p. 253  
➤ A.Koyre : Introduction a la lecture de Platon 1945  
➤ Pater : plato and plationism 1909  
➤ (B) Parain : Essai sur le logos platonicien 1942  
➤ Robin (L.) : Platon, ed Alcan Paris 1938 .  
➤ Shuhle : l'oeuvre de Platon ed Hachette Paris 1955  
➤ Taylor : Forms and Numbers A study in platonic Metaphy Sics in philosophical Studies London 1934  
➤ Wshi (J) : Etude sur le Parmenide, Paris 1927

(١) يعد هذا الكتاب أحدث مرجع عن الأفلاطون، وبه ثبت شامل لأغلب المراجع الهامة في ميدان الدراسات الأفلاطونية من ٢١٢ - ٢٢١.

الناقص



## فهرس الطوضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	تقديم الكتاب
٧	مقدمة الطبعة الثانية
٨	مقدمة الطبعة الخامسة
١٠	مقدمة الطبعة الرابعة
١١	مقدمة الطبعة الثالثة
١٢	تصدير (مقدمة الطبعة الأول )
١٥	مقدمة عامة
١٥	(أولا ) أهمية دراستنا لتاريخ الفلسفة
١٩	(ثانيا ) التعريف بمصادر تاريخ الفلسفة اليونانية
٢٤	(ثالثا ) الفكر السابق على ظهور الفلسفة اليونانية
٢٤	مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية
٢٤	➤ الحضارة اليونانية القديمة
٢٥	➤ نشأة الرياضيات في مصر
٢٦	➤ علم الحساب
٢٦	➤ علم الهندسة
٢٧	➤ مدرسة الإسكندرية ودورها.
٢٧	➤ الفن اليوناني والفن المصري القديم .
٢٨	➤ الهند والفلسفة
٢٨	➤ الثقافة الفارسية
٢٩	➤ الحضارة البابلية
٢٩	➤ علم الفلك ونمايته العملية
٢٩	➤ علم الفلك عند اليونانيين
٣٠	➤ الخلاصة
٣١	➤ التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية
٣١	١- هو ميريس

الموضوع	الصفحة
٢- هزبود	٣٧
٣- اللاهوتيون	٣٩
٤- الأرفية	٤٠
٥- الحكماء السبعة	٤١
(رابعاً) : المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة اليونانية	٤٢
١- الفلسفة السابقة على سقراط	٤٣
٢- الفلسفة السقراطية	٤٣
٣- ظهور الفلسفة الهلنستية	٤٤

## الباب الأول

٤٥	ظهور الفكر الفلسفي
٤٧	الفلسفة السابقة على سقراط ( انعالم الخارجي محور الفكر الفلسفي )
٤٩	الفصل الأول : المدرسة الملتية ونشأة العلم الطبيعي
٤٩	١- طاليس
٥٢	٢- انكسمندريس
٥٣	٣- انكسيمانس
٥٥	الفصل الثاني الفيتاغورية ونشأة العلم الرياضي
٥٧	حياة فيثاغورس.
٥٨	➤ تعاليم الفيتاغوريين
٥٩	➤ عقيدة التناسخ
٦٢	➤ آراء فيثاغورس العلمية
٦٧	الفصل الثالث المدرسة الإبلية وهرقليطس ( نشأة ما بعد الطبيعة )
٧٣	هرقليطس الإيليون اكسانوفان
٧٣	بارمنيدس.
٧٦	زينون الإيلي .
٧٩	مليسوس
٨١	الفصل الرابع : مذاهب الكثرة الطبيعية (محاولات للتوفيق )
٨١	أ - أنباقليس

الموضوع	الصفحة
ب- انكساغوراس	٨٤
ج- الذريون : لوفينوس ديموقريطس	٨٦
<b>الباب الثاني</b>	
السفسطائيون وسقراط	٨٩
(الإنسان محور الفكر الفلسفي)	٩١
الفصل الأول السفسطائيون	٩٤
١- بروتاغوراس.	٩٦
٢- بروديكوس	٩٧
٣- جورجياس ومدرسته	٩٧
٤- كليكاس	٩٨
٥- كريتاس	٩٩
الفصل الثاني : سقراط	١٠٨
محاكمة سقراط - مذهب سقراط ومنهجه	١٠٩
أولا المنهج السقراطي	١٠٩
أ- مرحلة التهمك	١١٠
ب - مرحلة التقليد	١١١
ثانيا : المذهب السقراطي	١١٣
الفصل الثالث : المدارس السقراطية الصغرى	١١٣
١- المدرسة الميثارية إقليدس - كرونوس - ستيلبو	١١٤
٢- المدرسة الكلبيية انكستين - ديوجين - ديمتريوس	١١٦
٣- المدرسة القورينائية ارستيبوس - تيودوروس - هيجسياس	١١٦
<b>الباب الثالث</b>	
الفلسفة السقراطية	١٢٥
أفلاطون ومدرسته	١٢٧
الفصل الأول : منزلته في عصره ، حياته ، مصنفاته	١٢٧
أ - منزلته في عصره وعبقريته	١٢٧

الصفحة	الموضوع
١٢٩	ب- حياة
١٣٢	ج- مصنفاته
١٣٢	أولا مؤلفات فترة الشباب
١٣٣	ثانيا : محاورات فترة الكهولة - محاورات فترة الشيخوخة
١٣٤	د - آراء أفلاطون الشفوية
١٣٥	هـ- أسلوبه ومنهجه
١٣٦	و- الغاية من الفلسفة
١٤١	الفصل الثاني : المعرفة عند أفلاطون
١٤١	أولا الجدول ومراحل سيره
١٤٤	أ - الجدول والمعرفة
١٥٢	ب- مراحل سير الجدول
١٥٢	١- الصورة المحسوسة
١٥٣	٢- التعريف
١٥٣	٣- الماهية
١٥٥	٤- العلم
١٥٨	ج- مثال للجدول من محاضرة "الجمهورية"
١٥٨	ثانيا درجات المعرفة وموضوعاتها
١٦٣	ثالثا : التهج الفوضي
١٦٤	رابعا : التذكر والمعرفة
١٦٧	الفصل الثالث : النفس وجودها ومصيرها
١٦٧	أ - مصير النفس
١٧١	ب- النفس الثلاثية
١٧٢	ج- النفس الكلية والنفس الجزئية
١٧٥	الفصل الرابع : العالم الحسي ، تكوين العالم الطبيعي
١٧٥	أ - محاولات للتفسير الطبيعي قبل تيماسوس
١٧٧	ب- قصة التكوين في محاضرة تيماسوس
١٨٥	الفصل الخامس : العالم المعقول ، وتطور نظرية المثل خلال المحاورات

الصفحة	الموضوع
١٨٦	١- نظرية المثل في محاورة أقراطيلوس
١٨٧	٢- محاورة فهدون
١٨٩	٣- محاورة الجمهورية
١٩٠	٤- محاورة بارسيفيدس
١٩٥	٥- محاورة السفسطاني
١٩٧	٦- محاورة فيليدوس
٢٠١	الفصل السادس آراء أفلاطون الشفوية
٢٠٥	الفصل السابع : الأخلاق
٢٠٥	الأخلاق السياسية - الأخلاق
٢١١	الفصل الثامن : السياسة
٢١١	أ - أساس النظام السياسي وغايته
٢١٤	ب- المجتمع الطبيعي وتطوره
٢١٥	ج- أنواع الحكومات
٢١٦	١- انتيموقراطية
٢١٦	كيف يتم التحول من الارستقراطية إلى انتيموقراطية
٢١٧	٢- الأوليجاركية
٢١٨	كيف يتم التحول من انتيموقراطية إلى الأوليجاركية
٢٢٠	٣- الديمقراطية
٢٢٠	كيف تتحول الأوليجاركية إلى ديمقراطية
٢٢١	٤- الطغيان
٢٢٢	التحول من الديمقراطية إلى الطغيان
٢٢٤	نظام المدينة وتربية الأحداث
٢٢٨	النظام السياسي في القوانين
٢٣١	خاتمة الباب :
٢٣١	١- الأكاديمية بعد أفلاطون .
٢٣٣	٢- الفكر الأفلاطوني ومكانته التاريخية

## ملحقات

### فصول من المقالة الأولى

من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو (من ص ٢٨٥ إلى ٣٣٨)<sup>(١)</sup>

الفصل الثالث اعتراف قدماء الفلاسفة بالعلل المادية والفاعلية والغائية

الفصل الرابع قصورهم الواضح فى معالجة موضوع العلل

الفصل الخامس المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلىية واعتراف

الفيثاغوريين الغامض بالعلة الصورية

الفصل السادس الفلسفة الأفلاطونية واستخدامها للعلتين

المادية والصورية

الفصل السابع المذاهب المختلفة ومدى اعترافها بالعلل الأربع

الفصل الثامن نقد الفلاسفة السابقين على أفلاطون

الفصل التاسع نقد نظرية الكل

الفهارس والمراجع

المراجع

فهرس الموضوعات

---

<sup>(١)</sup> هذه الأرقام المسلسلة بحسب المسلسلة صفحات الكتاب تقابل الأرقام الأوربية التى يجدها القارئ فى التمس

الإنجليزى من رقم ١ إلى رقم ٥٤

## للمؤلف

## الناشر

- ١- أصول الفلسفة الإشرافية (الطبعة الثانية) دار الطبعة العرب (بيروت)
- ٢- هياكل الفهر (نقد)
- ٣- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول (الفنمفة اليونانية) الطبعة الخامسة
- ٤- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني (أرسطو) الطبعة الثالثة
- ٥- تاريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة الحديثة
- ٦- فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة)
- ٧- النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية (الطبعة الثانية)
- ٨- الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها (في قراءات في الفلسفة)
- ٩- الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثالثة)
- ١٠- ترجمة كتاب النحل إلى الهناتقزيقا للفيلسوف هنري برجسون
- ١١- مرقليطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين)
- ١٢- لمحات في الحقائق
- ١٣- نقد أيي البركات البغدادي للفلسفة ابن سينا ، قطعة من مجلة
- ١٤- أبو العلا هنيقي حياته وآثاره ، الفلسفة
- ٢٥- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الأول)
- ١٦- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الثاني)

الهيئة العامة للتأليف  
دار الجامعات المصرية  
دار الكتب الجامعية  
دار المعارف  
دار المعارف  
الهيئة العامة للتأليف  
دار الجامعات المصرية  
دار الجامعات المصرية  
دار المعارف  
دار المعارف  
كلية الآداب جامعة  
الإسكندرية  
كلية الآداب جامعة  
الإسكندرية  
دار النهضة العربية  
بيروت  
دار الجامعات المصرية

تم بحمد الله

الناشر

مع تحيات  
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر  
قليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية



الناشئون



المؤلف  
 دار الفوائد أدبيات الطباعة والنشر  
 ٥٩ ش معودة صدقي شارع من الميموي شارع نشر - الإسكندرية  
 ليبيا (١٢٥٠) / ٥١٠٩ - الإسكندرية